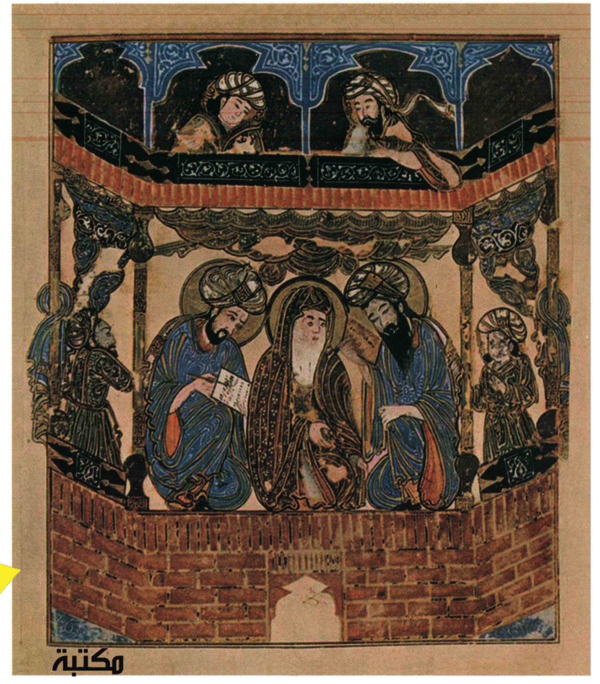
أديب صعب

دراسات نقديَّة في فلسفة الدين







أديب صعب

دراسات نقديَّة في فلسفة الدين





دراسات نقديَّة
في فلسفة الدين



الطبعة الأُولى، تشرين الثاني ٢٠١٥
ص. ب ٥١٨٨، الحمراء، بيروت، لبنان
فاكس ٧٤٧٦٢٥-١-٩٦١
darannahar@darannahar.com
ISBN 978-9953-74-420-9



محتويات الكتاب



صورة الغلاف: رسم من مخطوط لإخوان الصفاء
أُنجِزَ في بغداد عام ١٢٨٧ للميلاد



أديب صعب

دراسات نقديَّة
في فلسفة الدين





مقدّمة

يقدّم هذا الكتاب ثمانية فصول مترابطة تحت عنوان «دراسات نقدية في فلسفة الدين». ويقع في حقل فلسفة الدين الذي ينتمي إلى الفلسفة وإلى علم الأديان أو الدراسات الدينية. إنّه كتاب جديد يضاف إلى المكتبة العربية التي ما تزال تعاني نقصاً كبيراً في الفلسفة والدراسات الدينية، كما في الانسانيّات عموماً.

هناك مقارَبتان رئيسيتان للدين: المقاربة اللاهوتية التي تنطلق من دين معيَّن، كالمسيحية أو الاسلام أو اليهودية أو الهندوسية أو البوذية، وتحاول تبريره وتفسيره، والمقاربة العلمية التي تدرس ديناً أو مجموعة أديان دراسةً موضوعية قد تركِّز على ناحية أو أُخرى، تاريخية، مثلاً، أو فلسفية أو نفسية أو اجتماعية أو فنّية.

وفي حين أنّ منهجنا الفلسفي، كما هو معلوم، مستمَدّ من المقاربة الثانية، إلّا أنه ليس من فصل مطلق بين المقاربتين. ولا شيء يمنع أن يكون الفيلسوف مؤمناً وأن يحاول تبرير إيمانه في ضوء فلسفته. لكنّ التبرير، أولاً، يجب أن يكون تبريراً للايمان عموماً إزاء عدم الايمان. بعد ذلك يستطيع الفيلسوف المؤمن تبرير إيمانه الخاص على أساس



التبرير العامّ، أي ولوج اللاهوت الموحَى من باب اللاهوت الطبيعي. وهنا يكمن أحد الفوارق بين اللاهوت والفلسفة الخاصَّين بدين معين. ومن الأخطاء الشائعة حيال الفلسفة ربطُها بالإلحاد والتشكيك، في حين أنّ الفلسفة حيادية بالنسبة إلى مسألة الايمان. وفي استطاعة المفكرين اللجوء إلى الحجّة الفلسفية تبريراً لهذا الموقف أو ذاك من الايمان. من الخطأ، إذاً، قَصْر صفة الفلسفة على كتابات مفكرين مثل ديفيد هيوم ولودفيغ فويرباخ وكارل ماركس وفردريك نيتشه وبرتراند رصل في رفضهم التصور الالهي للوجود، وحَجْب هذه الصفة عن كتابات مفكرين مثل أبي حامد الغزالي وفردريك شليرماخر ورودولف أُوتو ووليم تمبل وتشارلز كولسون في جعلهم الأُلوهة جزءاً من صورتهم للعالم. ومن الخطأ الفادح وَسْم الصورة غير الالهيّة للعالم بالصورة العلمية، إذ لا تخوّلنا طرائق العلوم نَسْج صورة للعالم. والأحرى أنّ هذا التصوّر يأتي مما هو «وراء العلم» (meta-science)، أي الميتافيزيق أو الفلسفة.

الفصل الأول من هذا الكتاب يتناول التفكير النقدي، في خصائصه وشروطه ومدى حضوره في الفكر العربي. هذا النوع من التفكير ميَّز المعلّمين الكبار، مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وتمَّ إحياؤه في عصر النهضة الغربية مع فرنسيس بيكون ورينه ديكارت وسواهما. لكنه طبعَ الفكر العربي إبّان مرحلة القرون الوسطى في الغرب، مع أشخاص مثل الكندي والفارابي وابن سينا والجاحظ والغزالي والبيروني وابن رشد. والتفكير النقدي يتجاوز قبول فكرة معينة، أو رفضها، نحو البرهان الذي على أساسه يستطيع صاحب الفكرة الدفاع عنها. وشهدَ القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اندفاعاً نحو نهضة عربية جديدة، ما لبث أن تلقّت الضربة تلو الأُخرى حتى تراجَعَ فكرُنا عن الابداع إلى التقليد وباتَ نهجُنا التربوي قائماً على التلقين. أما الانجازات الرصينة في ثقافتنا العربية الراهنة فما تزال جهوداً فردية لا تحصل عموماً بإيعاز من مؤسسات علمية مختصة أو تحظى بدعمها.



وبما أنّ موضوع دراساتنا النقدية هذه يدور على فلسفة الدين، كان السؤال الذي يطرحه الفصل الثاني من الكتاب معنيّاً بالمنهج: هل هناك منهج موحَّد لفهم الدين؟ حسب المقارَبة اللاهوتية للدين، هناك منهج تقليدي يقوم على أنّ ديني وحده هو الصحيح أو الأصحّ، الكامل أو الأكمل. هذا المنهج إلغائيّ، يُخضِع كل الأديان لدينٍ واحد، ويخفض بعض الأديان إلى نظام آخر كالأخلاق، ويخفق في طَرح أسئلة أساسية متعلقة بالدين والاجابة عليها. أما المقاربة التي نعتمدها فهي قائمة على الدراسات الدينية، التاريخية والفلسفية وسواها. وهي تَستمدّ منهجاً موحَّداً لفهم الدين من العناصر المشتركة بين الأديان، التي تتيح لنا الكلام عن جوهر للدين تكتسب عبارات مثل «الدين» و«الأديان» معناها في ضوئه. إلا أنّ اشتراك الأديان في عناصر معيَّنة لا يزيل الفوارق بينها ويجعل منها ديناً واحداً. والأحرى أنّ هذا الشبه وظيفيّ، تبقى معه لكل دين نظرَتُه حيال أُمور كالعقائد والطقوس وقواعد العمل والمؤسسين والمعلمين. ولكل من المنهجَين أثرُه في مسألة مهمة جداً في الفكر الديني، هي الحوار. ففي المنهج التقليدي الإلغائي، من الطبيعي أن يكون هدف الحوار الديني إقناع الآخر بوجهة نظرنا وتحويله إلى ديننا. لكنّ هدف الحوار، في منهجنا، هو اكتشاف العناصر المشتركة بين الأديان والتحقق من أنّ ما أسعى إليه بواسطة ديني يتلاقى مع ما يسعى إليه الآخر بواسطة دينه هو. ويمكن أن نسمّي هذا الهدف «اكتشاف الدين في الأديان»، أو «اكتشاف الوحدة في التنوّع». وهذا ما أشرتُ إليه بدءاً من كتابي الأول في هذه المجموعة، وهو الدين والمجتمع، الصادر قبل ثلاثين سنة ونيّف.

إلّا أنّ الدين ليس خطاباً للفرد فقط عبر عقله وضميره، بل هو خطابٌ أيضاً لكل الناس، عبر جماعة أعلنت أنها تَنقل كلام الله إلى البشر. هناك، إذاً، الدين الطبيعي أو العقلي أو الفلسفي، والدين الموحَى. من هنا يتصدّى الفصل الثالث لأسئلةٍ كالآتي: كيف خاطبَ الله أُولئك

الرسل المختارين؟ بأيّ وجه تجلّى لهم؟ إذا كان المخاطِب واحداً، فما تفسير الخلافات والحروب بين الأديان؟ ومما ينطوي عليه هذا الفصل التذكيرُ بما حاولنا البرهان عنه سابقاً (الأديان الحية، ١٩٩٣) من أنّ تعددية الآلهة لم تكن مطلقة في أيّ دين، وأنّ الأديان المسمّاة تعددية هي توحيدية في العمق، والتذكير أيضاً بأنواع اللاهوت التي صنّفناها (وحدة في التنوّع، ٢٠٠٣) تحت الأسماء الآتية: اللاهوت السِّجالي، اللاهوت الايجابي، اللاهوت الفلسفي. هذا الأخير ثمرة المنهج الموحَّد الذي طرحناه لفهم الدين، مقترحين على اللاهوتيين الانطلاق منه نحو منهج إيجابي يفصحون به عمّا هو دينهم، بعيداً عن المنهج السجالي الإلغائي الذي يطبع الكثير من الكتابات اللاهوتية. لكن يمكن اللجوء إلى السجال دفاعاً عن نظرة معينة حيال سوء فهم الآخرين لها أو حيال هجوم غير مبرَّر عليها. وبتطبيق منهجنا على مفهوم «الفرقة الناجية» الذي نجده في كل الأديان والذي يحصر الخلاص ضمن أتباعه، خلصنا إلى أنّ الخلاص الديني قائمٌ لا على الاسم بل على الجوهر.

لكن أيَكون هذا الجوهر أخلاقاً خالصة؟ إذا أُقيمَ الخطاب الالهي على العقل والضمير الفرديَّين، أفَلا يمكن أن ينحلّ هذا الخطاب، أي الدين، إلى أخلاق محض بعيداً عن فكرة الأُلوهة؟ هذا ما يتصدّى الفصل الرابع، «لغة الدين»، للاجابة عنه. إنّ توحيد الدين بالأخلاق يمكن أن يُنظر إليه ضمن معادلتين، يندرج تحت كل منهما عددٌ من الاتجاهات الفلسفية. المعادلة الأُولى لخصناها بأنّ «الدين أخلاق». الفلسفات هنا تقرّ بوجود الله، لكنها تهجر الطقوس وتخفض الدين إلى سلوك أو أخلاق. المعادلة الثانية لخصناها بأنّ «الأخلاق دين». الفلسفات هنا تنكر وجود الله وترفع الأخلاق الفلسفية إلى مقام الدين. ضمن هذه الفلسفات تقع النظرة التي ننتقدها في هذا الفصل، وهي فلسفة التحليل اللغوي على لسان أحد أبرز دُعاتها. هذه تذهب إلى أنّ اللغة الدينية الوحيدة التي يمكن الدفاع المنطقي عنها هي لغة المبادئ الخُلقية.



أما الاستعمالات اللغوية الأُخرى التي يلجأ إليها الدين، ومنها عقائد كالأُلوهة والخلاص والحياة بعد الموت، فلا يمكن الدفاع المنطقي عنها ولا تضيف إلى المعنى أو الهدف الخُلقي للدين، بل هي قصص رمزية تضفي اندفاعاً لدى أتباع دين معيَّن لاتّباع مبادئ دينهم الخُلقية. وبما أنّ دعاة هذه النظرة عَوّلوا على كتابات مسيحية، فقد تناولنا، بهدَف نقدهم، نَصّاً مسيحياً هو إنجيل متّى، لنبيِّن أنّ استعمالاته اللغوية المتعددة لا يمكن أن تنحل إلى الاستعمال الخُلقي، وأنّ الدين، بالتالي، ليس اسماً آخر للأخلاق. وعَزّزنا وجهة نظرنا بالمقارنة مع نَصّ قرآني هو سورة يونس. هكذا دافَعْنا فلسفياً عن مفهوم الأُلوهة، أي النظرة الدينية إلى العالم التي لا تستقيم أخلاق دينية بدونها. ودفاعنا عن المسيحية والاسلام من حيث هما دين هو، في الوقت نفسه، دفاع عن كل دين لجهة عدم خفضه إلى أخلاق.

إلّا أنّ هناك نظرات أُخرى إلى العالم تُنافِس النظرة الدينية على شرعيتها، أهمها النظرة العلمية التي أسفرت عن مشادات قوية بين العلم والدين. ويأتي الفصل الخامس بعنوان «أوهام العلم وأوهام الدين» تأكيداً على أنّ هذه المشادات غير ضرورية، بل هي مبنيّة على سوء فهم من كلا الجانبين، هو ما سمّيناه أوهاماً. من جانب العلم اخترنا أوهاماً ثلاثة: أنّ العلم هو المصدر الوحيد للمعارف والمواقف، وأنّ التفسير العلمي - الآلي للوجود يُبْطِل التفسير الغائي، وأنّ العلم يسلب الدين شرعيته. واخترنا من جانب الدين ثلاثة أوهام أيضاً، هي أنّ العلم يبرهن عن وجود الله، وأنّ الدين يكمل ما يعجز عنه العلم، وأنّ ديني وحده هو الدين الصحيح. وفي ضوء منهجنا الفلسفي، بيّنّا أنّ لكل من العلم والدين نطاقه ومنطقه، مما يعني أنّ المشادات بين الاثنين غير ضرورية بل ضارّة. واعتماداً على نظرية المعرفة التي أرسيناها في المقدمة في فلسفة الدين بعد نقد النظرية المسمّاة تجريبية مع ديفيد هيوم وأتباعه، توصّلنا إلى أنّ أنماط البرهان لا يجوز أن تكون واحدة في العلوم أو

الأنظمة الفكرية المختلفة، لأنّ مفهوم العقل والمعقول يختلف من نظام إلى آخر. وجاءت خلاصة ذلك الفصل اقتراحاً لخطَّة من أجل نزع الأوهام عن جانبَي العلم والدين، قائمة على تحديد النطاق والمنطق وتوضيح المفاهيم عن كل جانب، مقترحين أن تتعزز هذه الخطة عبر التربية.

من هنا كان موضوع الفصل السادس «تعليم الدين في المدرسة العامّة». بعد تعريف المدرسة العامّة بأنها المدرسة التي تتيح للطلاب التعليم الأساسي والثانوي لتخوّلهم دخول الجامعة، يَعرض هذا الفصل ستة نماذج بالنسبة إلى تعليم الدين: (١) الاقتصار على تعليم دين الدولة أو دين المدرسة. (٢) تعليم الأديان بهدف المفاضلة. (٣) تعليم الأديان بهدَف أن يختار المتعلِّم ما يلائمه منها. (٤) تَجنُّب تعليم الدين لما قد يثيره من خلافات، خصوصاً في المجتمعات التعددية دينياً. (٥) عدم تعليم الدين لأنّ نظام الحكم إلحادي. (٦) تعليم الأخلاق بدلاً من تعليم الدين. هذه النماذج يتمّ نقدها كلها وفقاً لمنهجنا الفلسفيّ، ولنظرتنا القائلة بأنّ كل مجتمع تعددي، شاء أم أبى، بالمعنى العددي، أي بمعنى تكوُّنه من أفراد. وتأكيداً لما جاء في كتاب الدين والمجتمع، يذهب هذا النموذج إلى ضرورة تعليم الأديان في المدرسة العامّة كما تعلَّم أيّ مادة، تاريخية أو علمية أو غير ذلك، لا بِهَدَف أن يختار المتعلم الدين الذي يلائمه، لأنّ الدين يأتي عادةً من البيئة العائلية، بل بِهَدَف أن يكوِّن مفهوماً عامّاً للدين، مع نظرة نقدية حول دينه والأديان الأُخرى، من شأنها تعميق قناعاته، وتعديل ما يراه خطأً في ممارسات آبائه، وفهم دينه والأديان الأُخرى واحترامها على نحوٍ أفضل. وتدعو نظرتنا إلى إحالة التعليم الديني التقليدي، أي تعليم عقائد كل ديانة لِذَويها، على مدارس خاصة تنشئها المؤسسات الدينية لهذا الغرض فقط. ويتناول هذا الفصل بعض التحديات الملازمة للنموذج المقترَح، مثل تحدّي رسم البرامج وإعداد المعلمين وتأليف الكتب وبقية المواد التعليمية. وهي



تحديات لا تقتصر على مادة الدين بل تشمل كل المواد.

الفصلان الأخيران من الكتاب يتناولان مؤلفاتي في الموضوع. في الفصل السابع أستعرض واقع الدراسات الدينية تعليماً وتأليفاً ونشراً في ثقافتنا العربية الراهنة، فأجد أنّ الخطى نحو هذه الدراسات ما تزال خجولة، وأنّ معظم الدوائر الجامعية والمؤلَّفات تعتمدها للمفاضلة وتتجنب تعليم الأديان الأُخرى، وأنّ أكثر الكتب المنشورة في هذه الدراسات، على ضآلتها، لا تتَّصف بالثقافة الواسعة والتفكير النقدي والإبداع. وأطرح المعايير العامة الآتية للحكم على الكتابات التي تُنشَر في حقل أو آخر من الدراسات الدينية: هل الكتاب نتيجة بحث واجتهاد شخصيَّين؟ هل هو ترجمة غير معلَنة على غرار الكثير من الكتب «الأكاديمية» العربية؟ هل يقف مع أفضل المؤلفات العالمية في حقله؟ هل تحافظ لغته، في آنٍ معاً، على مستوى الاختصاص المسؤول ومستوى مخاطبة القارئ العامّ غير المختص؟ ويأتي الفصل الأخير، «نقدٌ على نقد»، ردّاً توضيحياً على بعض الآراء النقدية حول كتبي، علماً أنّ كل الدراسات والآراء التي نُشِرَت جاءت في إطار الموافَقة والإقرار بِريادة هذه الكتب موضوع فلسفة الدين واستهلالها الدراسات الدينية في ثقافتنا العربية الراهنة، وعلماً أنّ النقد لا يُختصَر بالموافقة أو عدم الموافقة. إلّا أنّ حقل فلسفة الدين، كما الدراسات الدينية عموماً، لا يزال جديداً ويحتاج إلى فَعَلة كثيرين. ومما يؤسَف له أنه، بعد ثلث قرن وأكثر من إطلاقي التأليف في هذه الدراسات، خصوصاً من ناحيتيها الفلسفية والتربوية، ما يزال الانتاج في حاجة إلى كثير من السعة والعمق والأصالة.

هذا الكتاب، إذاً، يقدِّم دراسات نقدية في الفكر الديني، ترتكز إلى منهج وتقترح بدائل لما تنتقده. وهو، بهذا المعنى، استمرار لكتبي السابقة. كتاب الدين والمجتمع (١٩٨٣) وصفَ الدراسات الدينية ودعا إليها، متبنّياً المنهج العلمي الوصفي (الفينومينولوجي) وداعياً إلى تعليم الدين، بدءاً من مرحلة الدراسة الابتدائية، على أساسه. كتاب الأديان

الحية (١٩٩٣) درسَ أديان العالم الرئيسية بناءً على هذا المنهج، مقدِّماً نموذجاً يمكن إعداد مواد تعليمية على أساسه، وخالصاً إلى عناصر وظيفية مشتركة بين الأديان، هي التي تعطي عبارة «دين» معناها. كتاب المقدمة في فلسفة الدين (١٩٩٤) انطلقَ من هذه العناصر، طارحاً تحديداً تاريخياً لفلسفة الدين قائماً على ما قاله الفلاسفة عن الدين، وتحديداً منهجياً يذهب إلى أنّ فلسفة الدين معنيّة بتحديد نطاق الدين ومنطقه. وعالجَ الكتاب المسائل البارزة في فلسفة الدين، وهي: وجود الله، الخبرة الدينية، العجيبة، مسألة الشرّ، الدين والأخلاق، الوجه الآخر للحياة، مستعرضاً معالجة الفلاسفة لها وخالصاً إلى بدائل قائمة على اعتماد معنى واسع للدين تمييزاً له عن معنى ضيّق، وعلى نظرية معرفة تحل مكان نظرية هيوم التجريبية لتلائم الدين والتجربة الدينية بالمعنى الواسع. كتاب وحدة في التنوّع (٢٠٠٣) تناول، بالمنهج نفسه، مسائل أُخرى في فلسفة الدين، منها: الايمان والالحاد، الدين والعلم، الدين والدولة، نطاق الإعجاز، الانسانية كدين. وها هو الكتاب الحالي، دراسات نقدية في فلسفة الدين (٢٠١٥)، يعتمد المنهج ذاته لمعالجة المزيد من المسائل، مثل: الخطاب الالهي، لغة الدين، أوهام العلم وأوهام الدين. وتجدر الاشارة إلى أنّ هناك مسائل عولجَت أكثر من مرة في الكتب المختلفة، ومنها: الدين والعلم، الدين والأخلاق، الحوار الديني، تعليم الدين. إلّا أنّ التصدّي لهذه المواضيع حصل على نحو طبيعي، في إطار الكتاب ككل، علماً أنّ المعالجة المتكررة لهذا الموضوع أو ذاك تضيف إليه أحياناً نقاطاً جديدة، أو تضفي عليه مزيداً من الايضاح. لكن مع هذا كله، لا تَستنفد المسائلُ التي تمّت معالجتها في الكتب الخمسة كل ما يمكن أن يسمَّى مسائل في فلسفة الدين. وقد أتناول مسائل أُخرى في كتابات لاحقة، أو أُعيد صياغة بعض المسائل التي عالجتُها حتى الآن. لكنْ لسوايَ أن يفعل هذا أيضاً، ولعل بعضهم يرسي أُسساً أُخرى لفلسفة الدين.



مع الكتاب الحالي، باتت مجموعتي في الفكر الديني تشكّل خماسية متكاملة، أضعها بين أيدي القراء بثقة الباحث وتواضع العالِم واندفاع المعلّم وانفتاح المتعلّم على آفاق لا تنتهي، مع شكر غير محدود لكل مَن ألهمَني نحو الأفضل، خصوصاً الذين تناولوا كتبي بالدراسة والتعليق، وطلابي على مرّ السنين.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

التفكير النقدي

إذا راجعنا أبرز الكتابات في حقول الانسانيات المختلفة منذ عصر النهضة الأُوروبية حتى اليوم، خصوصاً في الفلسفة والآداب والتربية، لَوَجدنا أنّ الدعوة إلى التفكير النقدي تحتل مساحة كبيرة منها[1]. لا بل إنّ السمة الكبرى للنهضة وما يسمَّى الحداثة تنحصر في هذه الدعوة بالذات. فمنذ النهضويين[2] أمثال مكيافيلي (توُفّيَ عام ١٥٢٧ للميلاد)، إرازمس (١٥٣٦)، مارتن لوثر (١٥٤٦)، فرنسوا رابليه (١٥٥٣)، جان بودان (١٥٩٦)، وليم شكسبير (١٦١٦)، فرنسيس بيكون (١٦٢٦)، رينِه ديكارت (١٦٥٠)، جون ملتُن (١٦٧٤)، توماس هوبس (١٦٧٩)، جون لوك (١٧٠٤)، بيار بايل (١٧٠٦)، بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، ثم منذ القرن الثامن عشر حتى اليوم مع أشخاص مثل: ديفيد هيوم (١٧٧٦)، فولتير (١٧٧٨)، جان جاك روسّو (١٧٧٨)، غوتهولد ليسينغ (١٧٨١)، إيمانويل كانط (١٨٠٤)، أُوغست كونت (١٨٥٧)، لودفيغ فويرباخ (١٨٧٢)، دوستويفسكي (١٨٨١)، كارل ماركس (١٨٨٣)، فردريك نيتشه (١٩٠٠)، تولستوي (١٩١٠)، سيغموند فرويد (١٩٣٩)، جون ديوي (١٩٥٢)، ألبير كامو (١٩٦٠)، برتراند رصل (١٩٧٠)، جان بول سارتر (١٩٨٠)، فلاسفة الايجابية المنطقية والتحليل اللغوي،



مروراً بالقفزات العلمية الجبارة بدءاً من القرنين السادس عشر والسابع عشر مع كوبرنيكوس وكبلر وغاليليو ونيوتن، وصولاً إلى داروين وأينشتين وكبار المبتكرين العلميين في القرنين الأخيرين... أجل، منذ القرن الخامس عشر حتى اليوم، تأسست الحداثة الفكرية، وما أحدثَتْه في مختلف الأوساط العلمية والجامعية والاجتماعية، على دعائم راسخة، أقواها التفكير النقدي بالذات.

أهمّ عناصر هذا التفكير هي بناء المعارف والأحكام والمواقف والقيم على العقل، والتحرّي الدائم عن صحّتها أو عن ملاءمتها في ضوء العقل. وباستثناء البديهيّات المنطقية التي تقوم على طبيعة العقل المجرَّد لا على الاختبار، كما في قولنا إنّ الكل أكبر من الجزء وإنّ أمس سابق لليوم وإنّه يستحيل وجود دائرة مربَّعة، ليس هناك أجوبة نهائية مغلَقة حول أيّ شيء. لا بل إنّ كل الأجوبة مفتوحة على التحرّي الدائم وخاضعة للقبول أو التعديل أو التبديل في ضوء العقل والتجربة. ولا يجوز قبول أيّ جواب لا لشيء إلّا لأنّ اسماً كبيراً اقترحه أو اعتنقه. والأحرى التحرّي عن الأسباب والدوافع والخطوات المنطقية التي جعلت هذا العالِم أو الفيلسوف أو الفقيه يؤيِّد نتيجة معينة. لا شك أنّ النتيجة التي يوصلنا إليها التحرّي المنطقي مهمة جداً. لكن لا يقلّ عنها أهميةً عمليةُ الاستنتاج.

لنأخذ مثلاً على النتيجة وعملية الاستنتاج البراهينَ الفلسفية على وجود الله التي يُشار إليها عادةً باسم «اللاهوت الطبيعي». هناك عدد من الفلاسفة والمفكرين الدينيين الذين اعتمدوا هذه البراهين إلى حد أو آخر، وعدد من الذين نقدوها ورفضوها. وهي تندرج تحت نوعين رئيسيَّين: البراهين القائمة على التجربة والبراهين المستقلة عن التجربة. وفي كلتا الحالَين، النتيجة هي وجود الله، وعملية الاستنتاج هي الخطوات المنطقية المتَّبَعة للوصول إلى النتيجة بناءً على المقدمات. المقدمة الأُولى أو الكبرى التي تنطلق منها المناقشات التجريبية هي أنّ لكل نتيجة سبباً أو أنّ لكل معلول علّة. لكنّ نتيجة هذه المناقشات، وهي



أنّ الله هو العلة الأُولى غير المعلولة، تَخْذل المقدمة، القائلة بأنّ لكل شيء علة. لذلك رَكَّز نقّاد هذه المناقشات، وفي طليعتهم ديفيد هيوم وإيمانويل كانط، على أنّ خَطَل عملية الاستنتاج يكمن في أنّ المقدمة تَفترض النتيجة افتراضاً بدلاً من أن تؤدّي إليها عبر منطق سليم. والمغالطة المنطقية هنا تسمَّى «المناقشة الدائرية»، أي تلك التي تَفترض ما تدَّعي برهانه، وبهذا تكرِّر نتيجتُها ما جاء في مقدمتها.

أما البراهين المستقلة عن التجربة، وفي طليعتها ما يسمّى «المناقشة الأُنطلوجيّة» على وجود الله، فليست أكثر حظاً من البراهين التجريبية في سلامة عملية الاستنتاج، كما يرى نقّادها. تَذهب المناقشة الأُنطلوجية إلى أنّ لدى كل إنسان فكرة فطرية عن كائن لا يتصور العقل أعظم أو أكمل منه. لكن بما أنّ الوجود خارج الذهن أكثر كمالاً أو عظمةً من الوجود كفكرةٍ محض، فلا بد لهذا الكائن من أن يكون موجوداً في الواقع، خارج الفكر أيضاً. وقد ذهب كانط، في نقده لهذه المناقشة، إلى أنّ فكرةً هندسيةً كالمثلَّث تنطوي على صفات معينة، منها أنه مكوَّن من ثلاث زوايا وثلاثة أضلاع. إلا أنّ هذه الصفات الضرورية لا تعني أبداً ضرورة وجود مثلَّث في الواقع. وبالمنطق عينه، إذا كان الله موجوداً، فلا بدّ من أن يكون الكائن المطلَق، غير المحدود، الكلّي القدرة، وما إلى ذلك من صفات إلهيّة. لكنّ الصفات لا تضمن وجود الكائن الالهي، وكل ما تعنيه أنه يحمل هذه الصفات في حال وجوده.

ما تقدَّم كان النقد الأساسي الذي وجّهه بعض المفكرين إلى المناقشات الفلسفية على وجود الله. ولئن اتَّخذ بعض هؤلاء النقاد موقفاً ذهنياً منكراً وجود الله، فبعضهم أثبت وجود الله بطرق أُخرى. وإذ لن نتحرى طرائقهم هنا[٣]، فالواضح أنّ حَجْب الصحة المنطقية عن عملية الاستنتاج لا يساوي إنكار النتيجة، ألا وهي وجود الله. يضاف إلى هذا أنّ المناقشات الفلسفية المذكورة، حتى وإنْ رُفِضَت من حيث هي براهين، تنطوي على نقاط إيجابية. ومن الأمثلة في هذا النطاق

المناقشتان النظامية أو الغائيّة والأُنطلوجية اللتان رفضهما كانط لجهة عملية الاستنتاج، لكنه، في الوقت نفسه، صرَّح أنّ هناك ظاهرتين تثيران إجلاله بنوع خاص، هما السماء المشعّة بالنجوم فوقه والضمير الخُلقي داخله.

لعل أهم سمة من سمات التفكير النقدي ألّا نقبل نتيجة معينة إلّا بناءً على سلامة عملية الاستنتاج التي تؤدّي إليها وصحة خطواتها. وهذه العملية هي ما يسمَّى المنهج أو الطريقة. وقد رُسِمَت معالمها قديماً مع سقراط وأفلاطون وأرسطو، واستُعيدت منذ عصر النهضة مع فرنسيس بيكون[٤] ورينه ديكارت[٥] وكثيرين، حتى باتت الطريقة النقدية أو المنطقية أو العلمية خريطة الطريق للبحث والاكتشاف والمعرفة.

من الأُسس التي تقوم عليها هذه الطريقة التنبيهُ إلى المغالطات المنطقية، وإقامةُ البرهان في كل مجال، والحثُّ على الدفاع الحسَن عن المعتقَدات. ومما أدّت إليه هذه النظرة العلمية - الانسانية - النقدية في النطاق الديني الدعوةُ إلى حرّية المعتقَد، والدفاعُ الشخصي عن الايمان وتنقيتُه من الأوهام والخرافات والتعصب والعنف، مع التسامح تجاه الأديان الأُخرى وقبولِ الآخر وفصلِ الدين عن الدولة لخَير الانسان الذي وُجد الدين والدولة كلاهما من أجله. وفي النطاق الاجتماعي أفضت هذه النظرة إلى تنظيم المجتمع على أُسس الحرية والعدالة والمساواة انطلاقاً من مبادئ خُلقية قائمة على العقل والضمير والحسّ الانساني وعلى ترسيخ حكْم القانون وفتْح القوانين على النقد والتعديل والاصلاح والاضافة لتلائم الأهداف المقصودة منها، وفي رأسها خيرُ الفرد والجماعة. وهذا يَستتبع نقد السلطة السياسية ومحاسبتها والسعي الدائم إلى نظام الحكْم الأفضل.

هذا المناخ في حياة المجتمع والفرد لم يأتِ تلقائياً، بل جاء حصيلةَ عمل دؤوب عبر السنين والعقود والقرون، وعبر نضال مرير، أحياناً كثيرة، لأعداد كبيرة من العلماء والمفكرين والأُدباء والمصلحين



الاجتماعيين الذين نَشروا الموسوعات والكتب والصحف والأفكار، وأنشأوا الجامعات والمدارس والمختبرات ومراكز البحث العلمي. وإدراكاً منهم أنّ مجتمع العلم والمعرفة والابداع وسلامة الأجساد والنفوس والسلام يقوم على أفراد يَعتنقون هذه المبادئ والقيم، جَعلوا التربية أهم وسيلة لتكوين هؤلاء الأفراد، ورَبطوا على الدوام بين إصلاح التربية وإصلاح الدولة. وإذا طالعنا الأدبيات التربوية منذ النهضة الغربية حتى اليوم، لوَجدنا في رأس أهداف التربية تكوين الشخصية عبر مواد تعليمية تتَّصف بالسعة والعمق، وتزوِّد طالب العلم بالتفكير النقدي سبيلاً إلى تحصيل الثقافة بعيداً عن التلقين. أهم ما يجب أن تنقله المؤسسة التربوية إلى الطالب، إذاً، ليس تلقين المعارف والمواقف والقيم الجاهزة، بل مساعدته على التفكير النقدي لكي يصل إلى هذه كلها عن طريق عقله هو، ويعتنقها نتيجةَ اقتناعه بها، ويستطيع الدفاع عنها دفاعاً مقْنِعاً.

طالما سمعنا أنّ العرب يفتقرون إلى التفكير النقدي. وهناك طرفة تذهب إلى أنّ حانوتاً لبَيع العقول عَرضَ على رفوفه أدمغةً كثيرة العدد، مع ذكر أثمانها. ومرّةً دخل أحد الزبائن ووقف يقارن بين الأثمان ويتعرف على هويّة كل دماغ. واختصاراً للبحث، سأل عن أغلاها جميعاً، فكان الدماغ العربي. وعاد يسأل مندهشاً عن مبرر هذا الثمن المرتفع، فجاءه الجواب: «تلك العقول مستهلَكة، وبعضها مستنفَد. أما هذا فما يزال على صورته الأصلية، لم يُستعمَل قطّ».

قبل فحص وجه الحقيقة في هذا الكلام المجازي، لنحاوِل تحرّي مساهمة العرب في الثقافة والتفكير النقدي خلال النهضة العربية الأُولى في العصر العبّاسي[٦]، التي تقدمت ستّة قرون على النهضة الغربية وعشرة قرون على النهضة العربية الثانية في القرن التاسع عشر. وكان غيلان الدمشقي (٧٢٣) وجهم بن صفوان (٧٤٥)، وهما طليعة شهداء الفكر في الاسلام، استهلّا، إبّان الحكم الأُموي، علم الكلام على

أُسس المناقشات العقلية النقدية، وتبعهما في ذلك المعتزلة والأشعرية على نحو خاص. وفي رسالة حول «استحسان الخوض في علم الكلام»، كتبَ أبو الحسَن الأشعري (٩٣٥) أنّ «طائفة من الناس جَعلوا الجهل رأس مالهم وثقلَ عليهم النظر والبحث عن الدين ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطَعنوا مَن فتَّش عن أُصول الدين ونسبوه إلى الضلال»(٧). وما المدارس الفقهية الأربع، ولا سيّما مع أبي حنيفة (٧٦٧) الذي أَرسى مذهبه على الانفتاح والاعتدال والعدالة، والشافعي (٨٢٠) الذي فصَّل الكلام حول الأُصول وأَعلى من شأن الاجتهاد، سوى برهان على إعمال التفكير النقدي في شؤون الدين، خصوصاً العملية منها.

ولنا دليل ساطع على المنحى النقدي الصارم في إقدام البخاري (٨٧٠) على غربلة نحو ستّمئة ألف حديث، وإبقائه على ٧٢٧٥ حديثاً منها كأحاديث نبويّة موثوقة. وكان معاصِرُه الكندي (٨٧٣)، أبو الفلسفة العربية، أطال الكلام على المنطق، ووَضعَ كتباً كثيرة، أحَدُها رسالة في العقل. وتبعه الفارابي (٩٥٠) وابن سينا (١٠٣٧) في هذا الخط العقلاني الذي بلغ ذروته في المغرب مع ابن طفيل (١١٨٥) وابن رشد (١١٩٨). وكان الإمام أبو حامد الغزالي (١١١١)، رغم نقده العنيف للفلاسفة بناءً على ما اعتبره انحرافاً عن صحة العقيدة الدينية، وَضَعَ كتاباً بعنوان مقاصد الفلاسفة، عرَضَ فيه مناقشاتهم عرضاً موضوعياً نزيهاً، إلى حد أنّ مَن يقرأ هذا الكتاب غفْلاً من اسم صاحبه يخاله واحداً منهم. وهذا من أهم مبادئ الفكر النقدي، أي أن تَنقل الكلام الذي تودّ نقده نقلاً أميناً، قد يفوق حتى طريقة مطْلقه في الجَهر به. وفي كتابه الرائع المنقذ من الضلال، طَرحَ الغزالي طريقة الشكّ المنهجي من أجل بلوغ اليقين.

وإذا نظرنا في موضوع النقد الأدبي(٨) خلال تلك النهضة، لوَجدناه متقدماً مع ابن سلّام الجمحي (٨٤٦) وابن قتيبة (٨٨٩) وقدامة بن جعفر (٩٤٨) وأبي هلال العسكري (١٠٠٥)، وبالغاً ذروته مع عبد القاهر الجرجاني (١٠٧٨) في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة. وكان



الجاحظ (٨٦٨)، وهو أحد أعمدة النقد الأدبي، واحداً من أصحاب مذاهب الاعتزال، وهو أكبر اتجاه عقلاني في الفكر الديني الاسلامي. وجاء في أحد كتبه: «اعرفْ مواضع الشك وحالاتها الموجِبة لها لتعرف مواضع اليقين والحالات الموجبة لها»[٩]. وهو اعتمَد هذا المنهج العقلي في كتاباته كلها، سواءٌ في كتبه الثلاثة الكبيرة، الحيوان والبخلاء والبيان والتبيين، أو في رسائله القصيرة، هذه الكتب التي يمكن اعتبارها موسوعة النهضة العربية الأُولى، بالمقارَنة مع موسوعة عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر وموسوعة بطرس البستاني خلال النهضة العربية الثانية في القرن التاسع عشر. ولا يقلّ أبو حيّان التوحيدي (١٠١٠)، أمير النثر العربي في كتابه الإمتاع والمؤانَسة، عن الجاحظ في هذا المنحى النقدي.

ويَبرز أبو الريحان البيروني (١٠٤٨)، في كتاباته المتنوّرة عن أديان الهند، كمؤسس علم الأديان على الطريقة الوصفية أو الفينومينولوجيّة تمييزاً لها عن طريقة المفاضَلة القيميّة التي كانت شائعة وما تزال، قبل نحو تسعة قرون من استهلال هذه الطريقة في الغرب على يد المؤرِّخ الألماني فردريك ماكس مولر (١٩٠٠). وإذ يحذِّر البيروني مِن نقْل المؤرخين بعضهم عن بعض من غير تدقيق، على نحو «مخلوط، غير مهذَّب ولا مشذَّب»[١٠]، يدعو إلى أمانة النقل عن أُولئك الذين نخبِر عنهم، بعيداً عن «الكذب والهوى والجهل»[١١]. ويشدِّد على دراسة الأديان من مصادرها الأصلية «لئلّا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط»[١٢]. ولنا في شعر أبي العلاء المعرّي (١٠٥٧) دليل ساطع على إعلاء شأن العقل وتسليط نوره تسليطاً كاشفاً، ناقداً، متلمِّساً، محلِّلاً، على كل الأُمور. وعنده أنْ «لا إمامَ سوى العقل»، وأنّ «كلّ عقلٍ نَبِيٌّ»، وإنِ «ٱستَوَتْ في الضلالةِ الأديانُ» وٱستشْرت «في كلِّ جيلٍ أباطيلٌ يُدانُ بها»[١٣]...

ولو تابعنا قصة هذا العقل العربي الجبّار في مجالات التاريخ



والجغرافيا والرحلة والفلَك والطب والصيدلة والرياضيات وسواها، لتبيَّن لنا أنّ هذه العقلانية النقدية أوصلت الثقافة العربية إلى أعلى الذرى بين القرن الميلادي الثامن والقرن الثاني عشر، علماً أنّ ذروة التفكير النقدي العربي تجسَّدت مع ابن خلدون في القرن الرابع عشر، بعد قرنين على الأقل من الانحدار. وقد تُوفّي ابن خلدون عام ١٤٠٦، قبل ٦٣ سنة من ولادة مكيافيلي، أحد أوائل المفكرين النقديين في النهضة الغربية الحديثة. وما النهضة العربية الثانية خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين سوى محاولة إحياء للتفكير النقدي، وعبْره للتقدم النظري والعملي في مختلف المجالات.

هذا كله يبيِّن بطلان تلك النظرة، التي نقدِّر أنها نشأت في أوساط جامعية عربية ذات صلة بالغرب، القائلة بأنّ العقل العربي لم يُستعمل أبداً. ويمكن، في ضوء ما ذكرناه، أن نضع هذه النظرة على الفور في عداد المغالطات المنطقية القائمة على المبالغة والتعميم. لكنّ وجه الحق في هذا الكلام يعود إلى أنّ البرنامج النهضوي الطَّموح، الذي رسمه النهضويّون العرب في القرن التاسع عشر وشرعوا في تحقيقه، سرعان ما شهدَ انتكاساً تلْوَ الآخر. وغالباً ما كان يتحقق جانب أو آخر من ذلك البرنامج عبر جهود فردية غير مدعومة من مؤسسات عامّة كالجامعات والحكومات. وها نحن نرى عدداً من المبدعين والمصلحين العرب اليوم يشقّون طريقهم بصعوبة وسط سحب كثيفة من الظلام تكتنفهم، ووسط تَلازُم يبدو على ازدياد، رغم كل المظاهر البرّاقة، بين إبداع الفرد ولامبالاة المؤسسة، وأحياناً بين التفكير والتكفير.

وما يزال معظم التأليف العربي قاصراً عما نراه في البلدان المتطوّرة، مع غياب المقاييس الجامعية الصارمة ومؤسسات الأبحاث الرصينة، ومع طغيان النبرة الخطابية الانشائية على الكتّاب الجامعيين ولجوء العديد منهم إلى نقل الكتب التعليمية عن الكتب الغربية بلغة عربية رديئة وبلا تدقيق في المصادر والمراجع، بل إلى نقْلهم حرفياً عنها من غير



إشارة إلى ذلك، وعدم تطويع اللغة العربية للتأليف الجدّي في العلوم الاجتماعية والسلوكية والميادين العلمية عموماً. وما تزال بعض الكتب العربية تواجِه المنع، فيما يَخضع مؤلفوها للاضطهاد المعنوي والجسدي. ولا شك أنّ التهديد الظاهر والكامن هو أحد العوامل الرئيسية لركود الفكر العربي، خصوصاً الديني والاجتماعي والسياسي. وللتأكد مما نقول، لا بد من إجراء دراسات صارمة مسؤولة، لعل بعضها **يكون أُطروحاتٍ جامعيةً بإيعازٍ من أساتذة متنوّرين لطلّاب قديرين**، حول وضع الانسانيات في الثقافة العربية الراهنة، تتناول المنشورات على مختلف أنواعها، من كتب ومجلات ومحاضرات ومقالات ورسائل جامعية وما إليها، مع التركيز على سماتها النقدية والمنطقية والمنهجية والابداعية.

هنا أودّ إيراد مقطع لأحد مفكّرينا الطليعيين في القرن العشرين، الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (١٩٩٣)، يفضح فيه المناخ المجافي للعقلانية النقدية في الثقافة العربية المعاصرة، مشيراً إلى مقال قرأه في مجلة مصرية، يَروي كاتبُه الأكاديمي عن رحلة له إلى ألمانيا، اختلَط خلالها بطلّاب جامعة بون، ودار بينهم حوار حول بعض المفاهيم السياسية. وعند ورود عبارة «الحرّية» في الحديث، يروي الكاتب أنه قال لمن يحاورونه: «أنتم لستم أحراراً، لأنكم تَخضعون للسيطرة الأميركية». وسألوه: «ما هي الحرية؟»، فأجاب: «وهل الحرية تحتاج إلى تعريف؟». وعَبَّر لهم عن اندهاشه، ثم قال: «الحرية تعني الاستقلال، وأنتم غير مستقلّين». فسألوه: «ما معنى الاستقلال؟». فاندهش من جديد وقال: «وهل الاستقلال يحتاج إلى تعريف؟». ويضيف الدكتور محمود: «هكذا سار مقال كاتبنا، الذي قرأتُه ووجدتُ نفسي في نهايته أضحك بملء الفم، بل أُقهقه وأنا جالس بمفردي»[١٤]. ويجد العائق الأكبر عن دخول العرب عصر العلم والحداثة في «القصور الواضح في نظامنا التعليمي. فالدارس في مدارسنا وكلّياتنا يَخرج بمادة علمية يحفظها عن

ظهر قلب بعد أن يسلخها من منهجها. وقد يجيد في نطاق المادة التي يحفظها. لكن بما أنه لا يمتلك المنهج العلمي، فلا أمل في أن يخرج من دائرة تخصصه بأيّ منهج ينفّذه في أيّ مجال آخر من مجالات الحياة»(١٥).

هذا الكلام من مفكر كبير متنوّر يدعم ما نذهب إليه من ضعف التفكير النقدي في واقعنا العربي الراهن، الذي يسوده، على أوسع نطاق، قبول المسلّمات من دون تساؤل، والنظرُ إليها كما لو كانت «واضحة وضوح الشمس» و«لا يَختلف عليها اثنان»، والرضوخُ لقوى الأمر الواقع الدينية والسياسية والتعليمية والإعلامية وسواها رضوخاً أعمى، والابتعادُ عن النقد لإساءة فهمه على أنه رفضٌ للعقائد والقيم الموروثة ولربْطه باعتبارات شخصية، وفهمُ التعليم على أنه تلقين لمعلومات جاهزة نهائية، بعيداً عن التدريب على المنهج.

لنتأمّل الآن في بعض مسائل الفكر الديني من جهة خضوعها لإعمال العقل والتفكير النقدي. المسألة الأُولى في الدين هي الايمان. الموقف غير النقدي يَنظر إلى الايمان على أنه تسليمٌ أعمى وراء أيّ تساؤل، لأنّ الايمان، في نظرهم، يقع خارج نطاق العقل، هذا العقل الذي يزعمون أنه يسلِّط الشك على الايمان فيقضي عليه. صحيحٌ أنّ الايمان يختلف عن العقل العلمي ومنطق الاحتمال. ففي العلم ندافع عن نتيجة معينة بإحالتها إلى المعلومات والتفاصيل التي استطعنا بلوغها. لكن كم هو مضحك أن يحاول مؤمنٌ تبرير إيمانه بقوله: «بناءً على أفضل معلوماتي، الله موجود». إلّا أنّ العقل يبقى ركيزة الايمان وقبول أيّ رسالة إلهيّة. وأعني بالعقلِ العقلَ الفردي، لأنّ حصول الايمان شأن خاص، ولا أحد يؤمن عن الآخر، ولأنّ هناك كثيرين لا يؤمنون. ثم لنتصوَّرْ أنّ أحداً سُلِّم كتاباً لا يعرفه، وقيل له إنّ هذا كتاب سماوي ينتمي إلى أحد الأديان. وأَخذ يقرأ في قصّة الخَلْق، حسب هذا الكتاب، أنّ زمرة من الأرواح الشريرة هي التي أَوجدت الكون بكل ما فيه، ونَفخَتْ في الانسان روح



الشر. وٱنتقَل إلى الجزء الأخلاقي من هذا الكتاب ليقع فيه على وصايا من نوع: «أَوثِقْ أباك وأُمَّك مع كل شروق شمس وأوسِعْهما ضرباً، لأنه هكذا تتكلل حياتكَ بالازدهار». غنيٌّ عن القول أنّ كل إنسان سويّ يبادر على الفور إلى تصنيف هذا الكلام في باب الادّعاء الديني الزائف إنْ لم يكن في عِداد الآيات الشيطانية. وهذا يؤكِّد أنّ بديهة الانسان العقلية هي الأساس لقبول إلهيّة أيّ رسالة على أساس جلال آياتها وسموّ أهدافها(١٦). أَضِفْ إلى هذا أنّ الايمان بعيداً عن التفكير النقدي قد يَحْمل المؤمن على تكفير الآخرين من غير المؤمنين أو من ذوي الأديان والمذاهب الأُخرى، مع ما قد يستتبعه هذا التكفير من مواقف عملية تخون قضية الدين. كما أنّ التفكير النقدي يدفع المؤمن إلى طرح قضية العقل والايمان، للتأكد من أنّ الايمان لا يتجاوز العقل أو يناقضه، بل أنّ الايمان هو العقل في نطاق الدين، وأنّ العقل ليس مفهوماً جامداً بل يختلف باختلاف المعقول. فالمعقول الذي هو الله مختلفٌ نوعاً عن كل معقول آخر. لذلك كانت طريقة إدراكه والاحاطة به تختلف عن طريقة إدراك أيّ موضوع آخر والاحاطة به(١٧).

مسألةٌ أُخرى من مسائل الفكر الديني التي يدور لغْطٌ حولها هي مسألة العلم والدين وتلك المشادة الطويلة بينهما، التي تدفع كثيرين من ذوي العقول النيّرة إلى إنكار وجود الله لأنّ العقل، حسب مفهومهم، لا يؤيِّد هذا الأمر، وخصوصاً لأنّ وجود ما يسمّونه الشرّ في العالم دليل ساطع، في نظرهم، على عدم وجود الله. ولعل هذه المشادة الضارّة وغير الضرورية قائمة على العجز عن إيضاح مفاهيم أساسية مثل الايمان والعقل والمعقول وعن تحديد نطاق نشاطاتنا الانسانية ومنطقها، من علم ودين وسياسة وفنّ وما إلى ذلك، في ضوء هذه المفاهيم. النظرة غير النقدية إلى طبيعة العلم والدين تُسفر عن أوهام متعلقة بكل من النشاطين. من أبرز أوهام العلم، كما سنوضح في الفصل الخامس من هذا الكتاب، أنه المصدر الوحيد للمعارف والمواقف والقيم، وأنّ التفسير العلمي

الآلي للوجود يُبْطِل كل تفسير آخر، وأنّ الدين قائم على أباطيل لا يمكن الدفاع عنها. ومن أبرز الأوهام على الجانب الديني اعتقادُ كثيرين أنّ الطريقة العلمية صالحة للبرهان عن وجود الله، وأنّ الدين يكمل ما يعجز عنه العلم في نطاق المعرفة، وأنّ هناك ديناً واحداً صحيحاً يلغي ما عداه أو يغْني عنه. وطالما أدّى عدم التصدّي النقدي لهذه المغالطات إلى معارك نظرية وعملية مؤذية.

مسألةٌ ثالثة من مسائل الفكر الديني نطرحها نموذجاً أخيراً عن حاجتنا عربياً إلى التفكير النقدي، هي الأديان الأُخرى والحوار. الموقف غير النقدي يذهب إلى أنّ هناك ديناً واحداً صحيحاً أو أنه الدين الأكثر صحةً بين الأديان، بل أنّ مذهباً واحداً في هذا الدين يمثِّل الحق، وأنه هو «الفرقة الناجية» وما عداه هالكٌ لأنه يجافي الصواب. في نظرةٍ كهذه يغدو هدف الحوار مع الآخر إقناعَه بوجهة نظرنا عبْر ما نعتبره منطقاً، أو فَرْضَها عليه عنوةً، وربما تنظيم المجتمع أو السعي إلى تنظيمه على أساس هذه النظرة، مع تهميش ذوي الديانات الأُخرى في مجالات كثيرة، أو معاملتهم كما لو كانوا «أهل ذمّة»، وفْقَ مبدأ «العفو عند المقدرة»[١٨]. أما الموقف النقدي فيرى أنّ الايمان بِدين أو مذهب معين أو عدم الايمان على الاطلاق مسألة قناعة شخصية، وأنّ الايمان لا يُفرَض بقوانين، وأنّ هدف النظام السياسي تأمينُ الحرية والعدالة والمساواة ومكافحةُ الحرمان والمرض والظلم والجهل والعملُ من أجل السلام، وأنّ ما يطلبه المواطن من آخر احترامُ حريته وكرامته. كما يقتضي الموقفُ النقدي طرْحَ الأسئلة بحرّية وانفتاح وجرأة، في المؤسسات التربوية والثقافية عموماً، حول مفاهيم مثل مقاييسِ الصحة والخطأ في الدين، والهدفِ الصحيح للحوار الديني، وأهميةِ مبدأ «الوحدة في التنوُّع» أو «اكتشاف الدين في الأديان» سبيلاً إلى قبول الآخر في العمق وتحقيق الانسجام في المجتمع، وأهميةِ العلمانية المنفتحة كنظام سياسي، أي فصلِ الدين عن الدولة لمصلحة الاثنين معاً.



بعيداً عن العقلانية والتفكير النقدي، من السهل جداً أن يَفقد الايمان الديني هدفه الصحيح ويَنحدر إلى إيمانٍ بالشرّ لا بالخير، بالكرْه لا بالحبّ، بالحرب لا بالسلام، بالشيطان لا بالله. من هنا أقول: «لقد أَرهقَنا الدين وأدعياؤه، حتى كادت عبارة «الدين» تقتصر على مدلولات سلبية لكثرة ما استغلّوها لمآرب خاصة. إذا سُئِلتُ عن أنبل كلمة في القاموس لأَجبتُ: «الدين»، وعن نقيضها لأَجبتُ أيضاً: «الدين». ذلك أنّ الدين، حسب استخدام الناس له، أي حسب تمسُّكهم بجوهره الصحيح أو بقشوره التي أَقحمَها منحرفوهم عليه لخدمة مصالحهم الإلغائية، هو مصدر خير كما هو مصدر شر. أَعْطِني «ديناً» - لا سمحَ الله - خالياً من الحرية والعدالة والمساواة واحترام كرامة الانسان والمحبة والسلام، وأَعْطِني من ناحيةٍ أُخرى نظاماً تحت أيّ اسم، لكنْ نظاماً قائماً على هذه القيم، فلا شك أني أَرفض الدين الاسميّ وأختار ذاك النظام الآخر ديناً فعلياً»[١٩].

في مجال الدين كما في كل مجالات الحياة، لا غنى عن التفكير النقدي من أجل مساعدة الفرد على تحقيق أعلى إمكاناته. هكذا، بأفرادٍ يَسعون السعيَ الصحيح إلى تحقيق ذواتهم في الحق والخير والجمال، تحقِّق التربية أسمى هدف لها، ألا وهو بناء الشخصية الانسانية السليمة التي تَعرف كيف تصل إلى المعارف والمواقف والقيم وكيف تدافع عنها دفاعاً مقْنعاً وكيف تعلِّم الآخرين وتتعلم منهم وتَحترم مواقفهم وقيمهم التي لا تنحرف عن الفضيلة ولا تهدِّد الخير العامّ. ونكرِّر أنّ التعليم البنّاء يَحصل لا بالتلقين، بل بالتدريب على المنهج أو الطريقة أو المنطق، وبكلمة واحدة على الفلسفة أو الحكمة، التي يمكن اختصارها في تحديد نطاق كل حقل من حقول المعرفة أو النشاطات الانسانية ومنطقه. من هنا يجب إعداد المعلِّمين ليكون كل منهم معلِّم منهج أو منطق أو فلسفة في كل ما يعلّمه في المدرسة أو الجامعة، سَواءٌ أكان رياضياتٍ أم علماً طبيعياً أو اجتماعياً أم أدباً أم ديناً أم فنّاً أم أيّ شيء آخر. وإذا كان ثمة

«قاعدة ذهبية» يجدر توعية الطالب عليها، فهي تحديد النطاق والمنطق، والابتعاد عمّا هو نهائي إلا في البديهيّات، والانفتاح، والسعي الدائم إلى المعرفة، واكتشاف الطريقة المناسبة لكل موقف، إذ ليس من قاعدة واحدة جامدة لكل المواقف. والأحرى أنّ القاعدة الذهبية الوحيدة هي أن يكون المرء من الذكاء بحيث يستطيع مواجهة كل موقف بما يلائمه.

وإذا كان هناك، خصوصاً في الأوساط الدينية التقليدية، مَن يخشى الفلسفة والتفكير النقدي، فمن مميزات التعليم الصحيح تَوعية الطالب، والمجتمع عموماً، على أنّ الفلسفة حيادية من جهة الايمان وعدم الايمان، وأنّ التفكير النقدي لا يعني رفْض الدين أو الانقلاب على القيم، وأنه لا غنى عن الاثنين لتحقيق أهداف التربية وبناء مجتمع أفضل وسطَ عالم أفضل. ولئن كانت «الحداثة» في الغرب قد انحرفت عن مفهومها الأصلي، فانحدرَت إلى تبشير بالإلحاد مع نفَر من الفلاسفة والعلماء الطبيعيين والعلماء السلوكيين والقائمين على بعض مؤسسات الحكم والتربية والبحث العلمي والإعلام، فلعلّنا نعمل على تصحيح هذا الخطأ ونعيد إلى الحداثة معناها الصحيح، وهو انتهاج التفكير النقدي الحرّ من أجل تَحَرّي المعرفة أينما كانت، وتكوين مواقفنا وآرائنا بعيداً عن أيّ إغراء أو ترغيب أو ترهيب، والدفاع عنها الدفاعَ الحَسَن.



الفصل الثاني

منهج موحَّد لفهم الدين

بعد كلامنا في الفصل السابق عن التفكير النقدي وصولاً إلى المنهج، سوف نحاول أن نتحرى في هذا الفصل منهجاً موحَّداً لفهم الدين. ما أقصده بالدين ليس ديناً بعينه، بل هو أيّ دين. فهل هناك منهج واحد يستطيع الدارس أن يفهم أيّ دين على أساسه؟ وما هي أساسيّات منهج من هذا النوع؟ وفي سعيي إلى المنهج المنشود، سأبدأ كلامي على ما تفهمه المسيحية والاسلام، إلى حدّ بعيد، بالمنهج.

لكل من المسيحية والاسلام نموذج تقليدي لفهم الدين على أساسه. في المسيحية، يقوم هذا النموذج على أنّ يسوع المسيح حقَّق في شخصه ما أعلنه الأنبياء اليهود عن انتظار مخلِّص مرسَل من الله. ويضيف أنّ الله، بعدما خاطبَ شعبه بواسطة الأنبياء الذين رفضَهم هذا الشعب، قرَّر أن يخاطب شعبه مباشرةً عبر حلوله في شخص يسوع المسيح الذي أكمل رسالته على الأرض بتعاليمه ثم بافتدائه الجنس البشري على الصليب وسَحقِه الموتَ بالقيامة. هكذا أبطلَت المسيحية كل ما سبقَها، خصوصاً اليهودية، وأغنت عن كل دعوى دينية لاحقة. فمَن يخاطبه الله بذاته لا يحتاج بعد إلى أنبياء. وبعدما كان مفهوم «شعب الله المختار» في اليهودية محصوراً في شعب ينتمي إلى عرق معيَّن، بات مفهوم الاختيار في

المسيحية شاملاً ومفتوحاً أمام الجميع على أساس الايمان بيسوع المسيح. وترى هذه النظرة أنّ ما هو جليل في الأديان الأُخرى، من إقرارٍ بوجود الله الخالق وإدارته الكون بمنتهى القدرة والحكمة ومن عناصر خُلقية إيجابية، إنما هو مستمَدّ من تعقُّل الانسان وسلامة فطرته. لذلك يمكن اختصار النموذج المسيحي التقليدي لفهم الدين بأنّ ثمّة ديناً واحداً من الله هو ذاك الذي أعلنه يسوع المسيح، وأنّ الأديان الأُخرى، في أحسن حالاتها، أنظمة بشرية تُعنى بالأخلاق وإصلاح الفرد والمجتمع.

أما النموذج الاسلامي التقليدي فيميِّز بين منظومتَين دينيّتَين، يسمّي إحداهما «سماويّة» والأُخرى «غير سماويّة». وما الأديان غير السماوية، كالهندوسية والبوذية والطاويّة، سوى أنظمة بشرية هدفُها تنظيم حياة الناس الفردية والاجتماعية على مبادئ الضمير والقانون، أي إنّها رسالات خُلقية واجتماعية جاء بها حكماء ومنظِّرون ومصلحون. لكنّ ثمّة منظومة أُخرى من الأديان هي التي تعبِّر عن الحقيقة الالهيّة. هذه الأديان السماوية هي اليهودية والمسيحية والاسلام، التي تتدرّج من الأدنى إلى الأعلى أو من الناقص إلى الكامل. فتبدأ باليهودية مع الأنبياء والمعلمين، وتتخذ صورة أتمّ من الكمال في المسيحية مع عيسى ابن مريم وتعاليمه، إلى أن تحقِّق غاية الكمال مع محمّد بن عبد الله، النبي العربي وخاتم الأنبياء، عبر القرآن الكريم الذي نزّلَه الله عليه ختاماً لما سبقه في التراث الابراهيمي، أي عند اليهود والنصارى. ومفهوم «الخَتْم» في هذه النظرة التقليدية يحمل معنى القبول والاكتمال. فالقرآن ليس مصداقاً فحسب لما سبقه، أي التوراة والانجيل، لكنه تتويج واكتمال لهما. وهو، بهذا، كلام الله غير المنقوص ولا المحرَّف. لذلك كان مجرَّد القبول بنبوّة محمّد يعني، مع الاعتراف بالناقص الذي سبقه، التخلّي عنه في سبيل الكامل الذي شاءه الله رحمةً للعالَمين بواسطته.

ولئن كانت النظرة المسيحية التقليدية إلى الدين مكتفية ذاتياً بمعنى أنّ هناك ديناً إلهياً واحداً هو الذي جاء به يسوع المسيح، وكانت النظرة



الاسلامية التقليدية نظرة تكاملية ولكن محصورة ضمن الأديان السماوية أو الابراهيمية الثلاثة المتدرجة من الناقص إلى الكامل، ففي الامكان اعتبار كل منهما منهجاً مستقلاً لفهم الدين. وإذا كنا في حاجة إلى ابتكار التسميات، لأطلقنا على النموذج المسيحي اسم «المنهج الإلغائي» وعلى النموذج الاسلامي اسم «المنهج التكامُلي» أو «المنهج التكاملي - الإلغائي». ومبرِّر التسميتين واضحٌ جداً في ضوء ما سبق، وهو أنّ المسيحية **لا تعترف بما عداها إطلاقاً، فيما يقتصر عدم الاعتراف** الاسلامي على الأديان غير السماوية، وإنْ عَدَّ الاسلام نفسَه أكمل الأديان السماوية.

هذا المنهج لا ينقصه شيء من المنطق، خصوصاً إذا تمَّ الحكم عليه من داخل عقيدة دينية محدَّدة. فالمؤمن بدين معيَّن مسؤول عما يؤمن به هو، لا عما يؤمن به الآخرون. لكن ضمن هذا المفهوم عينه، لا يقف المؤمنون جميعاً موقفاً واحداً. فهناك فئة ترى أنّ صحة عقيدتها تسلب الآخرين صحة عقائدهم. وهناك فئة تذهب إلى أنّ الله وحده، في اليوم الأخير، هو الذي يقرِّر صحة العقائد ويحكم على أصحابها. ولعل هذا بعض ما يعنيه المثل الشعبي: «كل مين على دينه، ألله يعينه»، أي: «فليبقَ كل واحد على دينه، والعون من الله». وهناك فئة تكتفي بإيمانها من غير أن تطرح أيّ سؤال عن عقائد الآخرين. وهناك فئات أُخرى حيال هذا الأمر. وهذا موضوع طريف لدراسات سلوكية - إحصائية تدخل في باب علم النفس وعلم الاجتماع الدينيَّين، لكنها ما تزال شبه منعدمة في الجامعات العربية وفي اللغة العربية. وعلى غرار أنواع الخبرة الدينية التي وجدها وليم جيمس (١٩١٠)[١]، قد يَنتج عن بحث كهذا أكثر من كتاب حول أنواع الايمان الديني أو العقيدة الدينية. ولعل هذا يشكّل موضوعاً خصباً لدراسات سلوكية حول ظاهرة الايمان. ثمة نمط إلغائي من الايمان، يقول إنّ إيمان جماعتي وحده هو الصحيح، وكل إيمانٍ سواه باطل. نمطٌ آخر يذهب إلى أنّ للجماعات الأُخرى إيمانها المشروع

أيضاً. نمط ثالث يقتصر على الايمان العقلي بالله، من دون حاجة إلى أنبياء أو مرسلين ينقلون الخطاب الالهي. نمط رابع يوكل تفسير بنود إيمانه كلياً إلى معلمين. نمط خامس يربط الايمان بالأخلاق فيما يفصله عن كل تعبير آخر. نمط سادس يحصر ممارسة الايمان في يوم العبادة الأُسبوعي والمناسبات ويقصيه عن الحياة اليومية. وهناك أنماط أُخرى كثيرة من الايمان، تتقاطع مع أنماط التجربة الدينية التي تكلم عنها وليم جيمس.

إنّ التسميتين اللتين أعطيتُهما للنموذجَين المذكورَين، وهما «المنهج الإلغائي» للنموذج المسيحي التقليدي و«المنهج التكاملي - الإلغائي» للنموذج الاسلامي التقليدي، يعبّران بعدالة تامّة عن كلا المنهجَين. إلا أنّ هذه العدالة، من وجهة نظر موضوعية، عدالة شكلية، تقتصر على المنهج ولا تمتدّ إلى الأديان الأُخرى. إذ مَن يقبل أن تلغيه أو أن تدّعي أنه ناقص وأنك أتيت لتصحيحه أو إكماله، مع ما يستتبعه مفهوم الإكمال من إلغائه والحلول محلّه؟ وفي رأيي أنّ كل كلام، مهما بلغت بلاغته التنميقية، لتخفيف وقْع الإلغاء أو التصحيح أو الإكمال هو من باب «التقيّة»، بمعنى عدم إظهار ما نضمره حقاً، وعلى الأقل من باب جهل المآل المنطقي لموقفنا.

لا ننسَ أننا في صدد منهج موحَّد لفهم الدين، أي لفهم الأديان في ذاتها. وهذا يحتّم البحث عن منهج غير المنهج التقليدي في كلا المسيحية والاسلام، الذي يفضي بنا إلى مآزق، أقواها الإلغائية العقائدية، خصوصاً عند تَحوُّلها من النطاق النفسي إلى النطاق الاجتماعي. ولا بدّ من أن يكون المنهج الموحَّد المنشود لفهم الدين منهجاً يمكن تطبيقه على كل الأديان من غير أن يقضي على المفهوم الديني المحوَري، وهو مفهوم الأُلوهة أو الحقيقة القصوى أو المطلَق، باسم نظرة أخلاقية أو اجتماعية أو سواها، ومن غير أن يُخضِع ديناً لدين آخر، كما يستطيع الاجابة عن أسئلة أساسية متعلقة بالدين من النوع



الآتي: ما هو الدين؟ لماذا الدين؟ ما الفرق بين لغة الدين ولغة العلم مثلاً، وهل هناك تَعارُض بين العلم والدين؟ إذا صحَّ أنّ لغة الدين أحياناً رمزية أو مجازيّة، فما هي الأنماط الممكنة لفهم الرمزية الدينية؟

المأزق الذي يؤدّي إليه النموذج التقليدي، على صعيد الدراسة الموضوعية للأديان، هو أنه لا يلبّي الشروط المطلوبة لفهم الدين. فهو يَخْفض بعض الأديان إلى نظام آخر كالأخلاق أو الاجتماع، وهو يُخْضِع **كل الأديان إلى دين واحد كالمسيحية أو الاسلام، وهو يخفق في طرح** الكثير من الأسئلة الأساسية المتعلقة بالدين والاجابة عنها. وإذا كان النموذج التقليدي القائم على اللاهوت أو علم الكلام أفضى بنا إلى هذا المأزق، فهناك نماذج بديلة. أحد هذه النماذج مستمَدّ من حقول للمعرفة الدينية خارج اللاهوت أو علم الكلام، أهمّها تاريخ الأديان وفلسفة الدين. وقد أُضيفت إليهما حقول أُخرى، مثل علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، لتشكّل هي وما يشبهها حقلاً معرفياً واسعاً بات يطلَق عليه اسم «الدراسات الدينية»[٢]. هذه الدراسات تتناول الدين، في أُصوله وفروعه وتشعباته، موضوعياً، من غير التزام، في حدود الدراسة، بوجهة نظر دين معيَّن.

لنسأل، أولاً، ما هي الظواهر التي تكوِّن مواد الدراسة المقصودة. إنها الأديان: لا ما تقتصر النظرة التقليدية المسيحية أو الاسلامية على تسميته أدياناً، بل ما يسمّيه أصحابه أدياناً، وما يسمَّى هكذا على وجه العموم وفي الدوائر الجامعية ومراكز الأبحاث العلمية المتخصصة وعناوين الكتب. فالهندوسية والبوذية والطاوية والكونفوشيوسية والشينتو والزردشتية أديان، كما اليهودية والمسيحية والاسلام أديان. وكما تشترك أعمال كتابية في عناصر معينة لتسمَّى كلها شعراً، وتشترك سواها من الأعمال في بعض العناصر لتسمَّى روايةً أو رسماً أو موسيقى، هكذا تشترك ظواهر أُخرى في عناصر تتيح لنا تصنيفها تحت خانة الأديان. وما عبارة «دين» أو «أديان» كما تُستعمل في الخطاب العادي سوى إشارة إلى

وجود هذه العناصر، وإنْ لم يتوقّف معظم مستعملي العبارة للتفكير الجدّي فيها، أُسوةً بالعبارات التي تملأ الخطاب اليومي. والحقّ أنّ ما يجعلنا نسمّي نظاماً ما ديناً هو احتواؤه على عناصر مشترَكة. لذلك لا أجد أساساً مقبولاً للتمييز بين أديان «سماوية» وأديان «غير سماوية». والأحرى أنّ لكل الأديان - سواءٌ أكانت «إبراهيمية» أم «براهمانية» أم غير ذلك - صلة بالسماء أو بالأُلوهة. إذ يكفي أن تسمّي نفسها هكذا وأن تعترف البديهة السليمة أو العقل أو الفطرة بجلال غاياتها ووسائلها لتكون هكذا.

ثانياً، هذه العناصر أوسعَها اختصاصيّو الدراسات الدينية، سواءٌ أكانوا مؤرخين أم فلاسفة أم علماء نفس أم علماء اجتماع، تحرّياً وتحليلاً. ومن الكتابات الرائدة في هذا المجال كتاب وليم جيمس تَنوُّعات الخبرة الدينية وكتاب رودولف أُوتو (١٩٣٧) فكرة المقدَّس[٣]، علماً أنّ تسمية أحد العناصر قد تختلف بين دارس وآخر، وأنّ بعض الدارسين قد يلجأ إلى التوسيع فيحدِّد، مثلاً، عشرين عنصراً من هذا النوع، فيما يقتصر آخرون على عشرة عناصر أو سبعة أو ثلاثة.

في خلاصة كتابي التاريخي - الفلسفي الأديان الحيّة (١٩٩٣)، التي تَحمل عنوان «ما هو الدين»[٤]، تَوصّلتُ، بناءً على منهج المقارَنة الوصفيّة بين الأديان، إلى تحديد خمسة عناصر أساسية يتكوّن منها الدين، بمعنى أننا نجدها كلها في الأديان الحية حول العالم. وكان لا بدّ من اعتماد المقارنة الوصفية تمييزاً لها عن طريقة أُخرى من المقارنة هي المقارنة القيميّة، التي تتبع عادةً المناهج التقليدية اللاهوتية أو الكلامية، في حين تُجافي مناهج الدراسات الدينية العلمية أو الموضوعية. فالمقارنة الوصفية تتجنب المفاضلة والأحكام القيمية من نوع «أعلى» و«أدنى» و«أتَمّ» و«أصحّ» و«أقل صحّةً».

العناصر الخمسة التي يتكوّن منها الدين، كما توصلتُ إليها في كتابي المذكور، هي الآتية:



– النظام المادّي الظاهر لا كيان له في ذاته ومن ذاته، وبالتالي لا معنى ولا هدف ولا قيمة. لكنه يستمدّ كيانيّته ومعناه وهدفه وقيمته من حقيقة مطلقة هي الحقيقة الالهيّة المقدَّسة. كل دين يدور على هذه الثنائية التي يمكن أن نسمّيها ثنائية الانفصال والاتّصال. وفي بعض الأديان، ولا سيّما الابراهيمية، تَتَّخذ هذه الثنائية طابع الخطيئة والخلاص. هناك سقوط للانسان (والكون) عن مصدره الالهي، وهدف الدين مساعدة الانسان على وعي هذا المصدر وإدراك انفصاله عنه والسعي إلى إعادة الاتصال به. عمل الدين الخلاصي يتجلّى في حركة الانسان من «الفردوس المفقود» نحو «الفردوس المستعاد»، على حد تعبير الشاعر البريطاني جون ملتُن[٥]. واستعادة الفردوس لا تتحقق على الوجه الأكمل إلا في الحياة الثانية، وهي الحياة الأكثر كمالاً التي قالت بها كل الأديان. والنعيم ثواب الذين استطاعوا وصل ما انفصل، في حين أنّ الجحيم عقاب الذين لبثوا في حال السقوط. وهناك كائنات تسهّل للانسان طريق الخلاص، هي الملائكة، وكائنات تشدّه إلى السقوط، هي الشياطين. هذا الانسان المحدود لا يحقق الخلاص، إذاً، إلا عبر إعادة الاتصال باللامحدود، أي الحقيقة الالهيّة المطلقة التي ينتمي إليها.

– الاعتراف العقلي أو النظري أو اللفظي بهذه الحقيقة اللامحدودة لا يكفي لوصل الانسان بها، وإلا صار الدين ضرباً من الفلسفة. بل هناك وسائل أُخرى لوَصل الهوّة بين المحدود واللامحدود، هي وسائل تعبيرية رمزية تسمَّى الطقوس أو الشعائر، مثل الصلاة والصوم والحجّ. هذه نجدها في كل الأديان، وإن اختلفت طريقة التعبير من دين إلى آخر. والكثير من هذه الطقوس متعلق بالتطهُّر، لأنّ الطهارة إحدى أهم الوسائل للتقرب من الأُلوهة. ومن الطقوس التقدماتُ في الهيكل والمناولة. ويعتقد المسيحيون أنّ الله يأتي إلى الانسان المؤمن عبر المناولة، إذ لا يستطيع الانسان أن يبلغه بقواه المحدودة. ومن الطقوس في الاسلام الطواف حول الكعبة في الأضحى ورمي الشيطان بالجمرات

والصوم خلال شهر رمضان. باختصار، لا نجد ديناً يخلو من الشعائر التي تهدف كلها، في التحليل الأخير، إلى وصل الانسان المحدود بالحقيقة المطلقة اللامحدودة. لكن كما يمكن أن تقع العقائد في خطر الشكلية حين يفهمها معتنقها فهماً لفظياً بعيداً عن الجوهر وخالياً من الصدق والحرارة القلبيِّين، هكذا يمكن أن تنحرف الطقوس أيضاً عن الهدف الذي وُجدت من أجله، فتكفّ عن كونها وسيلة لتصير غاية في ذاتها، وتُوقِع بعض الناس في الصنميّة. وكم من مؤمن في هذا الدين أو ذاك جعل من الصورة أو التمثال وثناً معبوداً، ونسيَ ما يمثله. لذلك حَذَّرَ بولس الرسول من تشبيه الأُلوهة «بذهَب أو فضة أو حجر» أو أيّ شيء من «اختراع إنسان»[٦]. وحين دافَعَ يوحنّا الدمشقي (٧٤٩) لاحقاً عن الأيقونة والرموز الدينية عموماً، فهو حرصَ على القول بأنها تستحقّ التكريم لجلال هدفها، وهو تقريب الأُلوهة إلى إدراكنا المحدود، لكنّ العبادة لله وحده[٧].

- إلى العقائد والطقوس، هناك عنصر لا يقوم دينٌ بدونه، هو الأخلاق. ولئن واجهت العقائد والطقوس خطر السقوط في الشكلية، فالأخلاق تستطيع أن تصحح هذا الخطأ. وهي تأتي تكملةً للايمان واختباراً له. لذلك تركّز المسيحية على البِرّ، وتذهب إلى أنّ الايمان بدون أعمال ميت، فيما يَقْرن الاسلام بين الايمان وعمل الصالحات. وتتجلى أعمال المؤمن الصالحة في سلوكه الفاضل تجاه الآخرين، القائم على تأدية الواجب والمحبة والعدالة واحترام كرامة الانسان. وقد لخّصَ المسيح رسالة الأنبياء والناموس في محبّة الانسان لله بكل عقله وإرادته وقلبه، وفي محبته للانسان الآخر كائناً مَن يكون كتعبير عمليّ عن محبته لله. وفي حين نجد كثيراً من النظم الخُلقية الفلسفية بانفصال عن الدين، إمّا لأنّ دعاتها غير مؤمنين وإمّا لأنهم يقولون باستقلالية الأخلاق عن الدين، غير أننا لا نجد أيّ دين بعيداً عن الأخلاق. لا بل إنّ الأخلاق تشكّل جزءاً كبيراً، إنْ لم يكن الأكبر، من أيّ رسالة دينية. هذا



جعل بعض المفكرين والمؤمنين العاديّين يوحّدون توحيداً تامّاً بين الدين والأخلاق. لكنّ في هذا التوحيد خطراً كبيراً على الدين، هو خطر خفضه إلى أخلاق محض والاستغناء عن الالهيّات، وهي العنصر الأساسي في الدين. صحيحٌ أنّ ما يميّز الأخلاق، سواءٌ أكانت دينية أم غير دينية، أنها معنيّة لا بما هو كائن بل بما يجب أن يكون. وما يجب أن يكون هو المثال الذي يسعى الانسان، في نطاق حياته الخُلقية، إلى تحقيقه. إلّا أنّ ما يميّز الأخلاق الدينية عن سواها هو أنها أخلاق أبطال وقدّيسين.

- في سعيه إلى الفضيلة نهجاً لحياته، يتخذ المؤمن من مؤسس دينه قدوةً له. مثال الانسان الكامل في المسيحية هو يسوع المسيح، وفي الاسلام النبيّ محمّد، وفي الطاويّة لاوتسو، وفي البوذيّة غوتاما... ولهؤلاء المؤسسين علاقة خاصة بالأُلوهة، إذ نقلوا رسالتها إلى البشر. وسوف نستعرض في الفصل اللاحق خبرة بعض مؤسسي الأديان مع الأُلوهة، هذه الخبرة التي يمكن اختصارها بعبارة التنوُّر. وقد انعكس النور الالهي على حياة المؤسسين، التي صارت مثالاً أمام المؤمنين كي يحاكوه في سعيهم إلى الحياة الكاملة والخلاص. وبتحقيقهم أقصى درجات النقاء والطهارة عبر الامتلاء بالنور الالهي، صار المؤسسون معلّمين للناس لا بالكلام فقط، بل بالكلام والقدوة معاً. والنور الالهي في ذواتهم هو الذي مكّنهم من التغلب على الشيطان في محاولته ثَنْيَهم عن الرسالة الالهيّة وتحويلها إلى رسالة دنيوية. وهم تغلّبوا على إغواء الشيطان بقوّة إرادتهم التي كانت إلهيّة بطبيعتها كما في حال المسيح، أو منسجمة مع مشيئة الله كما في حال النبيّ محمّد. والشيطان ما يزال يترصّد للمؤمنين كي يحرفهم عن طريق الايمان. ولا بدّ من الاقتداء بالمؤسسين من أجل الغلبة على الشرّ وتحقيق أقصى ما يمكن من صلاح.

- كذلك يقتدي المؤمن في سلوكه القويم وتَوَسُّله القداسة بأُناسٍ نجحوا إلى حد بعيد جداً في محاكاة المؤسسين. هؤلاء جماعة من ذوي السيرة الصالحة، هم الأولياء أو القديسون. ومن هؤلاء مَن رافق

المؤسس أو عرفَ عنه وشرحَ مبادئ الدين على نحوٍ صار معه بمثابة مؤسسه الثاني، مثل تشوانغ تسو في الطاويّة ومنسيوس في الكونفوشيوسية وبولس الرسول في المسيحية. ويأتي القدّيسون على مستوى أدنى من المؤسسين، وهم بذلك أقرب إلى طبيعتنا البشرية لأنهم بشَرٌ مثلنا. وإذا طالعنا سيَر القديسين والأولياء والأخيار من كل دين، فكأنما نحن أمام رواية واحدة مؤلَّفة من أحداث مؤثّرة تهدف إلى حثّنا على الاقتداء بهم. لكن يجب الوقوف موقف حذر حيال الكثير مما نسجته المخيلة الشعبية عبر الزمن عن عجائب القديسين أو كرامات الأولياء، لأنّ عدداً لا يستهان به من هذه الروايات تندرج في باب الخوارق التي لا تنطوي على مدلول ديني واضح. والمقدَّس في الدين ليس القديسين فحسب، بل هناك أمكنة وأزمنة مقدَّسة مرتبطة بمؤسسي الأديان، وموادّ مقدَّسة، وكتابات مقدَّسة، وفنّ مقدَّس، وسواها. لكنّ المقدَّس هو هكذا إلى حد ارتباطه بمصدر قداسة، أي بالأُلوهة أو الحقيقة المطلقة.

نأتي إلى النقطة الثالثة في وصف المنهج الموحَّد الذي نقترحه لفهم الأديان، وهي أنّ اشتراك الأديان الحية في هذه العناصر يشير إلى وحدة دينية معينة هي ما يسمّى جوهر الأديان. الإقرار بهذه الوحدة الجوهرية أو الوظيفية خطوة بالغة الأهمية في فهم الدين ودراسته. وهي ثمرة الطريقة الوصفية أو الموضوعية التي اعتمدناها كطريقة موحَّدة لفهم الدين. إلا أنّ كلاً من الأديان يعبِّر بطريقته الخاصة، القائمة على كتاباته المقدسة وشروحها وعلى صياغاته العقائدية وتاريخه وتقاليده، عن كل عنصر من العناصر المذكورة. فالنظرة إلى الأُلوهة في المسيحية ليست هي ذاتها في الاسلام وفي الهندوسية وفي البوذية وفي سواها من الأديان. وهكذا النظرة إلى الشعائر والفروض والأنبياء والأولياء.

هناك، إذاً، تنوُّع أو تعدُّد ديني تعبِّر عنه الأديان المختلفة. لكنه لا يلغي وحدة الجوهر أو يناقضها، لا بل هو تنوّع ضمن الوحدة. لذلك



يجدر النظر إلى الاختلاف بين الأديان كما لو كان من قبيل التنويع المنطلق من مصدر واحد والمتحرك نحو هدف واحد. وهذا المصدر والهدف هو الحقيقة الالهية المطلقة التي يدعو الدين إلى اكتشافها وإعادة وصل الانسان، وكل الوجود عبره، بها. وإذا كان ثمة حاجة إلى إطلاق سمة فلسفية على هذا المنهج الوصفي الموحَّد لفهم الأديان، فلعل «الوحدة في التنوُّع» خير تعبير عن هذه السمة. وقد اخترتُ هذه العبارة عنواناً لكتابي الرابع في الفكر الديني، بعدما استعملتُها مراراً بدءاً من كتابي الأول في هذه المجموعة، الدين والمجتمع، الصادر عام ١٩٨٣.

رابعاً، هذا المنهج، الذي ينتمي، كما قلنا، إلى الدراسات الدينية الموضوعية، ومنها فلسفة الدين، قائم على العقل. وهو، بهذا المعنى، غير مستمَدّ من معطيات أيّ دين بعينه. ولو كان من داخل دين معيَّن لما اختلف كثيراً عن المنهج الذي وسمناه بالإلغائي أو بالتكاملي - الإلغائي. والأحرى أننا اعتمدنا منهجاً من هذا النوع لتحقيق أقصى ما يمكن من موضوعية أو عدالة في فهم الأديان. والدراسة العلمية للدين لا يمكن أن تتحقق إلا بمنهج مستقل عن أيّ دين موحى، تماماً كما أنّ دراسة الشعر، مثلاً، لا تحصل باعتبار مدرسة أو مذهب شعري معين نموذجاً لكل ما يسمّى شعراً.

إنّ منهجنا الوصفي هذا هو من «داخل الدين» ومن «خارج الدين»، نسبةً إلى المعنى المقصود. فكَونه من خارج الدين يعني أنه لا ينطلق من دين معين، أي من معطيات الوحي الخاصة بالمسيحية أو بالاسلام أو بسواهما. وقد رأينا المأزق الذي أوصلَنا إليه منهجٌ من هذا النوع. لكن لا يمكن ولا يجوز إلا أن يكون، بمعنى عميق جداً، من داخل الدين، لأنّ هدفه دراسة الدين وإلقاء الضوء على جوانبه المختلفة، تماماً كما أنّ مناهج دراسة الشعر تهدف إلى إظهار ماهيّة الشعر وكشف علاقته بطرائق التعبير الفنّية الأُخرى مثل الرسم والموسيقى، وإيضاح الفرق بين لغة العلم، مثلاً، ولغة الشعر، إضافةً إلى جملة مسائل أُخرى يمكن إدراجها تحت فلسفة الشعر.

في أيّ حال، لا بدّ من الاشارة إلى أنّ العقل نفسه يجب أن يكون أساس قبول أيّ رسالة دينية على أنها وحيٌ إلهيّ. هذا يعني، كما قلنا في الفصل السابق، وجوب انسجام هذه الرسالة، في جزئَيها المتعلّقَين بالخَلق والأخلاق، مع بديهة الانسان أو فطرته أو منطقه السليم، ومع تطلُّعاته السامية نحو المثُل العليا من محبة وسلام واحترام لكرامة الانسان. فالرسالة تفصح عن إلهيّتها بمقدار جمالها وجلالها وكمالها. ومقياس إلهيّة الكلام عظمتُه ونبلُه. والحقّ أنّ هناك جانبين كبيرين لكل كتاب يسمّى إلهيّاً أو مقدَّساً أو منزَلاً أو موحَى، هما الخَلق والأخلاق، مع ما يستتبعه كل منهما.

العقل البشري، إذاً، أساسٌ للحكم على إلهيّةِ رسالةٍ ما. وهذا يشير إلى الترابط الضروري الوثيق بين اللاهوت والفلسفة وإلى عدم انفصال الايمان عن العقل. وما قبولنا للكتب المقدسة على أنها هكذا إلا لأنّ قصة الخَلق فيها تركِّز على الحق والخير الإلهيَّين وعلى قدرة الله وعدالته المطلقتَين ومحبته ورعايته لنظامه المخلوق وفي رأسه الانسان، ولأنّ قصة الأخلاق مبنيّة على هذه الصفات الإلهيّة من حق وخير وعدالة ورحمة وعناية، وعلى إكرام الوالدَين ومعاملة الآخر انطلاقاً من كرامته لأنه مخلوق على صورة الله ومثاله. وما لم تكشف الأوامر الإلهيّة عن ذاتها للعقل والضمير على أنها هكذا، فيقتنع الانسان بإلهيّتها بعد اقتناعه بجَلالها وكنتيجة لهذا الاقتناع، فإنّ هذه الأوامر تنحطّ إلى إملاءاتٍ طاغيةٍ[٨]. وحاشا لله تعالى أن يكون هكذا.

وما سمعناه منذ القديم وما نزال نسمعه في بعض الأوساط اللاهوتية والفكر الديني التقليدي من عداء لما يسمّونه «العقل» يخون قضية اللاهوت وقضية الدين بإقامته مشادّة سطحية بين العقل والايمان، نحن في غنى عنها. وهي جَرَّت الويل على الدين خلال التاريخ، إذ ربطته بنوازع شاذّة لا تليق به أبداً، كالتعصب على الصعيد الاجتماعي والعُصاب على الصعيد النفسي[٩]، ولم تستطع جَبْه التحديات الكثيرة



التي رفعتها العلوم الطبيعية والاجتماعية والفلسفة وبقية الانسانيات في وجه الدين. هكذا تقلّصت دائرة الايمان وانحطّ الدين، بتشجيع من بعض ممثليه أحياناً، إلى أداة للقمع والاضطهاد، وامَّحت الحدود بين الأُلوهة والطغيان، وبين الخبرات الدينية الأصيلة والزائفة، وبين المعجزة والخرافة. هذا كله لأنّ المفاهيم اللاهوتية - الفلسفية الضرورية، وفي طليعتها مفهوما العقل والايمان، ظلّت غامضة في الأذهان ولم تحدَّد تحديداً حسَناً.

لكننا لا نعثر دائماً على نتائج ودّية حيال الدين أو الظاهرة الدينية، حتى من ضمن المنهج الموحَّد الذي اقترحناه لدراسة الأديان. ليس ضرورياً أن يتبنى الدارس، أو أن يعلن من خلال دراسته، موقفاً إيمانياً يدعم ديناً معيناً أو يعزز النظرة الايمانية على العموم، سواءٌ أكان هذا الدارس مؤرخاً أم فيلسوفاً أم عالم نفس أم عالم اجتماع. لكن ليس مرغوباً، في الوقت نفسه، أن يعلن، باسم أوهام تنتحل صفة الموضوعية أو الطريقة العلمية أو الحداثة، موقفاً معادياً للدين والايمان، كما يفعل بعض العلماء السلوكيين عندما يربطون الايمان بنوازع شاذّة، من غير أن يحللوا ظاهرة الايمان فلسفياً ويميِّزوا بين الأنماط الممكنة من الايمان. تصوَّروا منهجاً موحَّداً لفهم الشعر يضع كل ما يسمّى شعراً تحت ضوء نظرة سلبية إلى الشعر، فيحلل أيّ قصيدة كُتبت حتى اليوم في أيّ لغة تحليلاً يجعل منها، مثلاً، تعبيراً عن مشاعر دنيئة لدى الانسان تتخفّى تحت أقنعة الكلام المنمَّق الجميل. الراجح أنّ نظرةً من هذا النوع، إن استطاعت إقناع أحد، فسوف يقتصر إغواؤها على نفوس غير سويّة.

لا ننسَ أننا في صدد منهج موحَّد لفهم الدين، لا لعدم فهمه أو لإساءة فهمه. لفهم الدين، أجل، في إيجابياته وسلبياته، في إلهيّاته وإنسانياته، في سلامه وحروبه، في نصوصه الجليلة وشروح هذه النصوص التي لم تكن جليلة على الدوام. والمنهج الذي اقترحناه وسمَّيناه وصفيّاً أو موضوعياً مجاوِرٌ لمناهج، علمية هي الأُخرى، بدأت تظهر في الغرب

منذ نحو مئة وخمسين عاماً، مع نشوء علوم لدراسة الدين خارج نطاق اللاهوت، اكتسبَت اسم الدراسات الدينية. هذه لم تُبْطِل الدراسة اللاهوتية التقليدية، بل أثّرت فيها أحياناً كثيرة وكسرت من غلوائها الإلغائية. وإذا راجعنا تاريخ الدراسات الدينية في الغرب كنظام أكاديمي قائم في ذاته، لوجدنا أنها بدأت مع الباحث الألماني ماكس مولر، كما ذكَرنا، الذي استهل عمله بدراسة النصوص الفيديّة ثم أديان الهند والصين واليابان. ونَشر كتابه الأول عام ١٨٧٥ بعنوان مدخل إلى علم الدين[١٠]، مميِّزاً بين الطريقة اللاهوتية القيمية والطريقة العلمية الفينومينولوجيّة (الوصفيّة) في مقارَبة الدين ومعلناً أنه يتبنى الطريقة العلمية. وسرعان ما نشأت علوم دينية متصلة قائمة على هذه الطريقة، أهمُّها، كما مرَّ معنا، تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني. ومن الروافد التي أوصلت إلى هذه الطريقة: حركة الاصلاح الديني على يد مارتن لوثر وآخرين، الفكر الربوبي وتركيزه على «الدين الطبيعي» أو العقلي، عصر التنوير، التطوُّر العلمي واحتدام الروح العلمية.

وإذ أربط منهجي، إلى حد أو آخر، بهذه المعارف، فإنما أفعل ذلك على نحوٍ نقديّ، نائياً عن الطرائق التي تتذرّع بالعلم والطريقة العلمية لتتخذ مواقف غير ودّية من الدين. لكنني أربط هذا المنهج أولاً بتراثنا العربي، وتحديداً بأحد مؤرخي الدين في هذا التراث، وهو أبو الريحان البيروني، صاحب الكتاب الشهير حول الهند. وأكتفي بالاشارة إلى أنّ بدايات المنهج الوصفي أو الفينومينولوجي ظهرت قبل ألف سنة مع البيروني الذي درس الهندوسية من مصادرها الأساسية، وقد ترجم بنفسه، في هذا السبيل، بعض كتبها المقدسة إلى العربية، داعياً، كما ذكرنا في الفصل السابق، إلى نقل الحقائق مباشرةً عن أُولئك الذين نخبر عنهم، بعيداً عن الهوى والجهل واعتماد روايات الآخرين. وأقام مقارنة وصفية في بعض جوانب الدين بين الهنود من ناحية والمسلمين



والمسيحيين من ناحية أُخرى. وبالعودة إلى البيروني لا أقصد أيّ تعصب أو تحيُّز للتراث العربي. فللعلم والمعرفة المسؤولَين هويّة واحدة هي الانسان وكرامته وسعادته أولاً وأخيراً. لكني أردتُ التأكيد على أنّ للمنهج الذي توصلتُ إليه في فلسفتي لدراسة الأديان جذوراً راسخة في تراثنا الفكري العربي. ولكَم أتمنى أن تَستمدّ شجرة المعرفة الدينية العصرية عندنا بعض فروعها من هذه الجذور.

تكلمنا في بداية هذا الفصل عن نظرة مسيحية تقليدية وسمناها بالنظرة «الإلغائية» وعن نظرة إسلامية تقليدية سمَّيناها النظرة «التكاملية» أو «التكاملية - الإلغائية». النظرتان كلتاهما تنبعان من صلب الدين، وقد اعتنقتهما أعداد كبيرة من المؤمنين في الماضي كما في الحاضر. وطالما وُجد بين هؤلاء المؤمنين العديد من الذين مارسوا المحبة والتسامح والكثير من المشاعر النبيلة حيال الآخرين. لكننا رأينا، في سياق دراستنا، أنّ كلتا النظرتين لا تصلحان كمنهج موحَّد لفهم الدين، أي لفهم الأديان الحيّة السائدة في العالم المعاصر، في حدود الموضوعية والعدالة وعلى نحو مقبول من أهل هذه الأديان. إلا أنّ المسيحي المؤمن والمسلم المؤمن، كما المؤمن من أيّ دين آخر، يستطيع أن يتبنى منهجاً موحَّداً لفهم الدين من خارج النماذج التقليدية، كالمنهج الذي اقترحناه، من غير أن يضحّي بأساسيات إيمانه. وهنا يأتي دَور اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الاسلامي المتأثرَين بفلسفة الدين. ويغدو تحدّي الفهم والتفاهم واحترام كرامة الانسان والمحبة والسلام أكبر التحديات المفتوحة أمام الفكر الديني والمفكرين الدينيين اليوم.

بعد هذا التحليل النقدي لمنهجين رئيسيَّين يمكن فهم الدين في ضوئهما، لنحاول أن نتحرّى أثر كل منهما على إحدى أهم المسائل التي تشغل الفكر الديني وبعض الفكر الاجتماعي المعني بالدين، وهي مسألة الحوار بين الأديان. إذا بدأنا بالمنهج التقليدي، نجد أنه يلاقي قبولاً واسعاً جداً في كلا الجانبين المسيحي والاسلامي، حتى بين الذين

يدعون إلى الحوار الديني ويمارسونه. قد يكون هدف الحوار تحت منهج كهذا إقناع الآخر بوجهة نظرنا وتحويله أو «هَدْيَه» من دينه «البشري» إلى ديننا «الإلهي»، أو من دينه «الناقص» إلى ديننا «الكامل». وقد يكون محاولة للتلاقي على الشؤون الخُلقية لاستحالة اللقاء على الشؤون الدينية، بهدَف تعزيز الوحدة الاجتماعية ضمن نظام سياسي يكتنفه السلام. ويتخذ التحول في مصطلح الغلاة من هذا الطرف أو ذاك اسم «الاهتداء»، أي الانتقال مما هو «أقل صحةً» إلى ما هو «أكثر صحةً»، أي، كما قلنا، من «الناقص» إلى «الكامل».

لكن ما هو مقياس الصحة والخطأ في العقائد الدينية؟ أفهم أن تكون هناك مقاييس منطقية للاستنتاج السليم بناءً على مقدمات معيَّنة. وهذه مقاييس منطقية عامة لا تختص بالدين وحده، بل تتناول كل الموضوعات التي يتداولها الناس. أما تبرير المقدمات نفسها بالنسبة إلى الدين فقائم أيضاً على العقل. والمقصود هنا العقل الديني، لأنّ مفهوم العقل نسبي، يَعتمد في تحديده على طبيعة المعقول[11]. وجود الله (وهو المعقول الديني)، مثلاً، يحمل معه مفهوم الوجود الواجب، غير المادّي، غير المحدود، الكلّي القدرة والعلم والصلاح. كما يحمل معه مفهوم الوحي أو خطاب الله للبشر. وهذا الخطاب يُحكَم على إلهيّته، كما ذكرنا، من جلال أغراضه ومراميه ووسائله وتفاصيله جميعاً. وبما أنّ المسيحية والاسلام والهندوسية والبوذية والطاويّة وسواها من الأديان تُجمِع على جلال الغايات والوسائل، فليس من حجّة عقلية أو نقلية مقبولة لحَجْب الصحة الالهية عن أحدها أو إخضاع هذه الصحة للزيادة والنقصان.

من هنا لا تغريني عناوين كتب - وما أكثرها - من نوع: «لماذا أنا مسيحي؟» أو «لماذا أنا مسلم؟». لكن تغريني أكثر عناوين مثل: «كيف أفهم إسلامي؟»، «كيف أُمارس مسيحيتي؟»، «كيف اهتديتُ إلى الايمان؟»، «لماذا تَحوّلتُ إلى البوذية؟». والجواب الصحيح عن



السؤال: «لماذا أنت تنتمي إلى هذا الدين؟» هو شيء كالآتي: «أنا بوذي (أو مسلم أو مسيحي أو أيّ شيء آخر) لسبب بسيط جداً، هو أني وُلدتُ في بيت بوذي وفي بيئة بوذية ورُبِّيتُ على التعاليم والتقاليد البوذية. أنا لم أختر البوذية ديناً لي، لكنها تراثٌ وَجدتُ نفسي فيه منذ الولادة، وقد اختاره أحد أجدادي في زمنٍ لا أعرفه».

إنّ الانتماء الديني، كالانتماء القومي أو اللغوي، ليس في العادة شيئاً نختاره ذهنياً بعد مقارنتنا عدداً من النماذج. إلا أنّ التاريخ يخبرنا عن حالات حصل فيها فرضٌ للدين أو للحكم أو للُّغة بالقوة العسكرية. لكن إذا كان هذا أمراً لا ترتجيه أيّ جماعة لنفسها من جماعة أُخرى، فلا يجوز لأيّ جماعة أن تفرضه على سواها. كما أنّ هناك حالات يحصل فيها تحوُّل من دين إلى آخر، أو من مذهب إلى آخر ضمن الدين الواحد، بناءً على قناعات شخصية راسخة أحياناً، ولكن ليس في كل الأحيان. وإذا كان المصطلح اللاهوتي أو الكلامي يسمّي هذه الخبرات «اهتداء»، لاقتناع دعاته بأنّ دينهم هو الدين الأصحّ، فأحرى أن نتبنى لها عبارة «التحوُّل» الحيادية، وهي أكثر انسجاماً مع النظرة القائلة بالاختلاف المحض بين الأديان بناءً على المنهج الوصفي. إلّا أنّ ثمة حالات تَحوُّل يشعر أصحابها معها بأنها حالات اهتداء عميقة. على الأقل، هناك خبرات يتحول فيها المرء من عدم الايمان أو من التشكيك إلى الايمان. وهناك خبرات ينتقل فيها المرء من انتماء اسميّ أو ظاهري أو «اجتماعي» إلى انتماء قلبيّ روحيّ صادق داخل دينه عينه. وربما حصل انتقال كهذا من مذهب إلى آخر أو من دين إلى آخر. وإذا كان جانب مهمّ من الاهتداء انتقالاً من اللاإيمان إلى الايمان أو من إيمان اسميّ بارد إلى إيمان فعليّ حارّ، فمن الاجحاف، لا بالمعنى النفسي فقط بل بالمعنى اللاهوتي أيضاً، حجْب صفة الاهتداء عن بعض هذه الخبرات والاقتصار على صفة التحول الحيادية.

بالانتقال إلى المنهج الموضوعي أو الوصفي الذي اقترحناه لفهم

الأديان، وفي ضوء ما قلناه من أنّ كل دين يعبّر بطريقته الخاصة عن كل من العناصر المشتركة بين الأديان التي يتكون منها جوهر الدين، نحصل على فلسفة جديدة للحوار بين الأديان يمكن أن نسمّيها فلسفة الوحدة في التنوُّع. في ضوء هذه الفلسفة، يغدو هدف الحوار الديني حمل الآخر الذي نتحاور وإياه ليس على هجر دينه واعتناق ديننا، بل على الإقرار بهذا الجوهر الواحد واكتشاف «الدين» في «الأديان»، أي اكتشاف الوحدة في التنوّع واكتشاف التنوّع في الوحدة[١٢]. ومع العثور على هدف جديد للحوار الديني - لا بين المسيحية والاسلام فحسب بل بين الأديان كلها، أي الأنظمة الالهية التي تتلاقى في وظائفها حول العناصر المشتركة التي ذكرناها والتي تشكّل نقاط الشبه الوظيفية بين الأديان - تكفّ مقارَبة الحوار عن الانطلاق من مسائل خلافية بهدف إرباك مَن نحاوره والتغلب عليه وحمله على طرح دينه واتّباع ديننا، وتتحول هذه المقارَبة إلى دعوته كي يكتشف أنّ ما يحاول بلوغه بواسطة دينه هو ما يحاول الآخر بلوغه بواسطة دينه.

هذا النموذج البديل للحوار يحوِّل المقارنة بين الأديان من مقارنة «قيميّة» قائمة على المفاضلة إلى مقارنة «وصفية» قائمة على وحدة الجوهر. ومهما كان نموذج الحوار الذي يختاره المؤمن، فلا يجوز أن يكون الايمان الديني، في أيّ حال، دافعاً إلى الحروب القومية والأهلية، لأنّ الدين محبة وتسامُح، ولأنّ السلام من مرادفات الأُلوهة.

أخيراً، نتوقف عند مسألة متعلقة بالحوار، هي قبول الآخر[١٣]. طبيعي أن تكون هناك أنماط متعددة للقبول، وفق اعتبارات عقلية وعقائدية ونفسية واجتماعية وسواها. لكنها، هي الأُخرى، تنحلّ إلى نمطين رئيسيَّين. الأول هو قبول الآخر كآخر، أي قبوله بالرغم من آخريّته. وما دمنا في نطاق الدين، فإنّ تبريرنا قبول الآخر يمكن أن يكون أنّ ديننا نفسه، الذي يعتبره هذا النمط الدين الأوحد أو الصحيح أو الأصحّ، يحثّنا على هذا القبول لأنه يدعونا إلى المحبة أو العطف تجاه



الآخرين. إلا أنّ نظرتنا إلى الآخر، في ضوء هذا المفهوم للقبول، تبقى نظرة فَوقيّة، إذ نعتقد، في أحسن الحالات، أننا أصحّ أو أكمل منه دِيناً، وأنّ قبولنا إياه هو، كما ذكرنا في الفصل السابق، من قبيل الشهامة أو العفو عند المقدرة أو وضعه في ذمّتنا أو تحت حمايتنا.

النمط الثاني للقبول يتجاوز العقلية، وبالتالي العلاقة، الفَوقية لأنه ينطلق من أنّ الاختلاف بين إيمانٍ وإيمان قد يكون اختلافاً محضاً، لا يشير إلى أعلى وأدنى، أو صحيح وغير صحيح، أو أكثر صحةً وأقل صحةً، بل يذهب إلى أني مقتنع شخصياً بهذا الدين الذي تسلمتُه من أسلافي أو ربما تحولتُ إليه، وإلى أنّ ما أستطيع بلوغه عبر ديني يستطيع الآخر بلوغه عبر دينه هو.

علاقة القبول في هذا النمط أكثر نضجاً، لإرساء التفاهم أو المحبة فيها لا على الشفقة بل على المساواة. هذه العلاقة الناضجة هي ثمرة تحويل الآخر إلى لاآخر عبر الإقرار بأنّ الجوهر الواحد الذي يجمعنا يتجاوز المظاهر أو الأسماء التي تفرّقنا. وإذا كانت الحياة داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات لا تقتضي، في أدنى شروطها، أكثر من النمط الأول للقبول، فلا شك أنّ النمط الثاني يجعل هذه الحياة أكثر سلاماً وانسجاماً واستقراراً.

طالما تساءلنا عن حصول صداقات في حياتنا، بينها أعمق الصداقات، من خارج العائلة أو الخط السياسي، أو من خارج الدين أو المذهب. وهي صداقات قد تتعزز وتدوم مدى الحياة، وربما أفضت إلى تأسيس حياة عائلية. وفي واقع عصري كثرَ معه الانتقال من مجتمع إلى آخر، تَعْبر هذه الصداقات حدود المجتمع الواحد لتتداخل فيها المجتمعات بثقافاتها ولغاتها وعاداتها وأديانها. ليست الصداقة، خصوصاً تلك التي تفضي إلى تأسيس عائلة سعيدة، شأناً يُستهان به، لا بل هي أهم إطار تتحرك الحياة السليمة ضمنه. ولا بد للصداقات التي تحصل خارج الأُطُر المحلّية أو الحزبية أو الدينية التقليدية من أن تعدِّل

في المفاهيم الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية لدى أصحابها، علماً أنّ صداقات بعضهم، خصوصاً ممَّن يعتنقون مفهوم القبول حسب النمط الأول الذي حَدّدناه، مقرَّرة سلفاً بحكم الروابط التقليدية.

إنّ الصداقات التي تخترق حواجز الانتماءات السلَفية أو المنغلقة هي أعمق إطار نَختبر فيه قبول الآخر بتحويله لاآخر. ولا أجد هنا موقفاً أبلغ من القصة التي رواها يسوع لشخص سأله عما يعنيه بمحبة القريب، وهي الآتية: «إنسانٌ كان نازلاً من أُورشليم إلى أريحا، فوقعَ بين أيدي لصوص. فعرّوه وجرحوه ومضوا وتركوه بين حيّ وميت. فعَرَضَ أنّ كاهناً نزل في تلك الطريق، فرآه وجاز مقابله. وكذلك لاويٌّ أيضاً، إذ صار عند المكان جاءَ ونظر إليه وجاز مقابله. ولكنّ سامريّاً مسافراً جاء إليه، ولما رآه تحنَّن [علماً أنّ السامريين كانوا أغراباً عن تلك المنطقة ومختلفين عرقياً وأعداء لأهلها]. فتقدَّم وضمَّد جراحاته، وأركبَه على دابّته وأتى به إلى فندق واعتنى به. وفي الغد لما مضى أخرَج دينارَين وأعطاهما لصاحب الفندق، وقال له: اعتنِ به، ومهما أنفقتَ أكثر فعند رجوعي أُوفيك. فأيّ هؤلاء الثلاثة صار قريباً للّذي وقع بين أيدي اللصوص؟ فقال: الذي صنعَ معه الرحمة. فقال له يسوع: اذهبْ أنتَ أيضاً واصنع هكذا»(١٤).

هذا يدعونا إلى تعديل معنى الجماعة والجماعية بعيداً عن التزمُّت العقائدي والنظرات المنغلقة. والحقّ أنّ المعنى الأعمق للدين هو ذاك الذي يَغلب فيه الاعتبار الفردي أو الشخصي على الاعتبار الجماعي. وهو معنى يجد دعماً له في الرسالات الدينية. ففي الانجيل أنّ «كل واحد منا سيعطي عن نفسه حساباً لله»(١٥). وفي القرآن: «يا أيها الناس اتَّقوا ربّكم. واخشوا يوماً لا يَجْزي والدٌ عن ولده ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شيئاً»(١٦).

ألا يدعونا هذا حقاً للذهاب أبعد من المظاهر والأسماء، أي إلى الجوهر، بحثاً عن المجال الأصيل للانتماء؟ وهو يجعلنا نكفّ عن حَصر «الفرقة الناجية» في مَن تَسمّى باسمنا، غافلين عن أنّ بين أُولئك



كثيرين ممّن «قالوا آمَنّا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم»(١٧)، علماً أنّ الله هو وحده الحكَم على الناس. كما يجعلنا ندرك أنّ هذه الفرقة هي أفراد من كل الفرَق في كل الأديان، وحتى من خارج الفرَق والأديان، استطاعوا أن يحققوا الشرطين اللذَين لخَّصَ بهما يسوع المسيح كل النبوّات والنواميس، وهما: أن تحبّ الربّ إلهك بكل عقلك وإرادتك وقلبك، أي بكل كيانك، مبرهناً عن هذا الأمر بمحبة قريبك، وهو الآخر كائناً مَن يكون كما رأينا في القصة الانجيلية أعلاه، كما تحبّ نفسك(١٨). إنها الفرقة التي أبعدَها الغزالي عن كل اسم حصري إذ وَحَّدَها بالصوفيين، أهل «الصفوة»، الذين لا يكوِّنون فرقة، بل هم أفرادٌ من كل الفرَق ومن خارج الفرَق، عالِماً علم اليقين «أنّ الصوفيّة هم السالكون لطريق الله تعالى، وأنّ سيرتهم أحسن السيَر، وطريقهم أصوَب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق»(١٩).

في ندوةٍ تناولَت أبعاد التنوّع الديني، سألني أحدهم تعليقاً على منطق من هذا النوع: «أهذا فلسفة دين أم وحدة وطنية أو اجتماعية أو إنسانية؟». كان كلام صاحبنا منطلقاً مما أُسمّيه الغلواء الإلغائية، وهي نزعة عقائدية منغلقة ومتطرفة، يرى دُعاتُها أنهم وحدهم في الحق وسواهم في الباطل، أو أنهم في الحق كله وسواهم في جانب منه. بعد هذا تتفاوت ردود الفعل تجاه الآخر، كما رأينا: فمنهم مَن يقبله بهدَف إقناعه وكَسْبه إلى جانبه، أي إلى «الحق» في اعتقاده، ومنهم مَن يقبله على مضض لأنّ النظام الاجتماعي يقتضي شيئاً من «التضحية»، ومنهم مَن لا يقبل هذا الآخر أبداً بل يجرِّد نفسه لمحاربته بكل الوسائل. صحيحٌ أنّ هناك تنوُّعاتٍ أو أنواعاً للتجربة الدينية كما قال وليم جيمس قبل ما يزيد على القرن. لكنّ هذا النوع يجعلنا ندرك لماذا بات العديد من العلماء السلوكيين يربطون الدين بالعُصاب على الصعيد النفسي والتعصب على الصعيد الاجتماعي، كما يجعلنا نتلمّس بعض الدوافع لابتعاد كثيرين اليوم عن الأنماط الدينية التقليدية، ربما ليستمدّ بعضُهم

عُصابه وتعصبه من مصادر أُخرى بل من أوثانٍ أُخرى.

صحيحٌ أنّ الآخر، بمعنى من المعاني، هو كل مَن ليس «نحن». لكنّ الآخر، بمعنى أعمق، هو كل مَن ليس «أنا». أما القبول الناضج للآخر فيعني رعاية حقوقه، وفي رأسها حرّيته وكرامته وحقّه في الاختلاف، وإنْ كان ينتمي اسمياً إلى كل الجماعات التي أنتمي إليها، كما يعني إدراكي، في الوقت نفسه، أنّ ثمّة هويّة واحدة بين البشر، على كل اختلافاتهم، بحكم كونهم بَشَراً. قبول الآخرين يعني رعاية حقوقهم، في إطار التنوّع ضمن الوحدة والوحدة ضمن التنوّع. أوَليست رعايتُنا حقوق الانسان هي الوجه الأساسي من الرعاية - إنْ شئنا استعارة كلام المفكّر الصوفي الكبير الحارث المحاسبي (٨٥٧) - لحقوق الله[٢٠]؟



الفصل الثالث

الخطاب الإلهيّ

مع المنهج الوصفي الذي أرسيناه لدراسة الأديان، برزت مفاهيم مثل الوحدة في التنوع واكتشاف الدين في الأديان والبحث عن هويّة دينية في ما يَجمع قبل البحث عنها في ما يفرِّق، علماً أنّ هذه الهوية تَستمدّ عناصرها من هذا وذاك. لكنّ الدين خطاب لا للعقل الفردي فحسب بناءً على قواعد الفطرة والتحليل المنطقي، بل هو خطابٌ ادَّعت جماعة من الناس أنها تَحمله من الله إلى البشر. الأديان، من جهة مصدرها، خطابٌ بين الله أو الحقيقة المطلقة من ناحية والبشر من ناحية أُخرى[1]. هذا الخطاب يثير مسائل كثيرة، منها الآتي: (١) كيف خاطَبَ اللهُ رُسلَه أو الذين صَرَّحوا أنهم يسمعون صوته ويحملون وحيه، واستطاعوا هم ودعاتُهم، مع الوقت، إقناع أعداد كبيرة من الناس بما يقولون؟ (٢) بأيّ وجه ظهر الله في الكلام الذي نقله كل من هؤلاء؟ (٣) ما الذي يفسِّر الخلافات والحروب التي قامت بين الأديان والمذاهب المختلفة؟ أتكون ضرورية، وهل يجب أو يمكن وضع حدّ لها؟

أوّلاً، كيف خاطبَ الله رسله أو الذين صرَّحوا أنهم يسمعون صوته ويحملون وحيه؟ بدءاً بأديان الحضارات القديمة، السورية والمصرية والإغريقية والرومانية، وهي أديانٌ لم يبْلغنا منها سوى بعض النقوش



والقصص المجتزأة والشذرات عند هوميروس وأفلاطون وسواهما من الكتّاب الأقدمين، نجد تعدُّد الآلهة من السمات الطاغية. من أبرز هذه الآلهة في الديانة السورية إلهة الخصب عشتروت الدائمة العذرية، التي ارتبط اسمها باسم أدونيس أو تمّوز، إله الشمس الربيعية والانبعاث. وإلى الألف الخامس قبل الميلاد تَرْقى روايات عن انحدار عشتروت إلى العالم السفلي لإنقاذ الإله الصريع تموز، في رحلة تبدأ آخر الخريف وتنتهي مع عودة الربيع وانبعاث تموز. ونقع في تلك الديانة على عدد كبير من الآلهة يناهز الآلاف الأربعة، تمثِّل قوى الطبيعة المختلفة كالماء والهواء والزرع والنور. ونلاحظ مرتبية للآلهة، حيث للآلهة الصغرى دَور الخدّام أو الرسل أو الجنود عند الآلهة الأعظم. وفي الديانة المصرية ظهر نحو الألف الثالث قبل الميلاد عدد كبير من الآلهة، بينها آلهة تمثّل الشمس والماء والمحاصيل. وأَطلَقَ ملوك عصر الأهرام (٢٦٠٠-٢٢٠٠ قبل الميلاد) على أنفسهم لقب «ابن رع»، أي ابن الشمس. والمسلّات، أي الأعمدة الهرمية المرتفعة التي بنوها ونقشوا عليها الرسوم والكتابات، تمثّل أشعّة الشمس الالهيّة. وفي اليونان القديمة آلهة كثيرة، من ذكور مثل أبولون وبوسيدون وديونيسيوس وزفس، وإناث مثل آرتميس وأثينا وأفروديت، نجدها في إلياذة هوميروس مجتمعةً في هيكل على قمّة جبل أُوليمبوس شمال اليونان، وهي مسؤولة عن تسيير قوى الطبيعة ومصائر البشر. أما آلهة الرومان، مثل ساتورنوس وفاونوس وجانوس وجوبيتر، فقد هيمنت على حياتهم العائلية والزراعية والاجتماعية والحربية، وبالطبع على حياتهم الشخصية.

في تلك الحضارات، كان خطاب الآلهة يصل إلى البشر عبر أُناسٍ مختارين، منهم الكهنة وأبطال الحروب، كما تدلّنا بعض المصادر المحدودة، مثل ملاحم الشرق الأدنى واليونان ومحاورات أفلاطون. ومن القليل الذي نعرفه عن علاقة الناس بالآلهة أنهم كانوا يكرّمونها، خصوصاً خلال الأعياد، مثل ذكرى موت أدونيس أو تموز حين كانوا



ينوحون وينتفون شعرهم حزناً، وذكرى انبعاثه حين كانوا يبتهجون ويتهللون. ولعل أكبر الأعياد الدينية الاغريقية عيد أثينا، شفيعة المدينة التي تَحمل اسمَها، في أواسط الصيف، وأعياد زفس المتكررة طوال السنة. لكن حذارِ أن نتمادى في الاستنتاج وطرح النظريات الجريئة، أي غير المدعومة بالشواهد، كما فعل بعض علماء الأنثروبولوجيا وسواهم عندما أصدروا تعميمات غير دقيقة على الأديان القديمة بناءً على أدلّة قليلة وغامضة صدفَ أن بقيت من الماضي السحيق، فقالوا إنّ الأقدمين، مثلاً، «أَلّهوا» قوى الطبيعة و«عبدوها».

بانتقالنا إلى الهندوسيّة، التي تعود إلى الألف الثاني قبل الميلاد والتي ما تزال ديانة الهند الكبرى رغم نشوء البوذيّة هناك وارتحالها إلى الشرق الأقصى قبل دخول المسيحية والاسلام شبه القارّة الهندية، نقف وجهاً لوجه أمام ديانة حيّة ذات كتب مقدسة مثل الفيدا والبراهمانيّات والأُوبانيشاد والغيتا، ظهرت في مراحل مختلفة من تاريخ الهندوسية. الفيدا مجموعة أناشيد في مديح الآلهة ورفع الصلوات إليها. من هذه الآلهة إيندرا خالِق الشمس وباعث الحركة في السكون ومثال كل شيء، ورودرا مطلق الرياح، وفيشنو الذي يجوب الأرض والفضاء في ثلاث خطى خفيفة معتقاً العالم من ظلمة الليل، وياما إله الموتى الذي ارتحل إلى أعلى سماء كي يشق الطريق للكثيرين مكافأةً على أعمالهم الصالحة، حيث تستقرّ أرواحهم لابسةً جسداً آخر، وفارونا إله النظام الطبيعي والخُلقي الذي يصلّي إليه الخطاة فيسامحهم، وآغني إله النار والمذابح الذي يحمي المنازل فيطرد منها الشياطين وينتزع الشر. وتتحدث بعض أناشيد الفيدا عن «خالق العالم»، فتقول: «إنه واحد، ولكن يسمّونه إيندرا، ميترا، فارونا، آغني»...

ومع القرون نشأت شروح كثيرة على الفيدا أُطلِق عليها اسم «البراهمانيّات» نسبةً إلى البَراهِمة، وهم رجال الدين الذين كتبوها منذ القرن السابع قبل الميلاد لتعليم المرشَّحين للكهنوت مجمل العقائد

والطقوس والقوانين. وهي تشير بقوّة إلى التوحيد. وفي الوقت نفسه نشأت هوامش على البراهمانيّات عُرفَت باسم «الأُوبانيشاد»، أي الجلوس قرب معلِّم، وهدفُها تعليم طبقتَي الأشراف والعاديين مبادئ الدين. وتأخذ الأُوبانيشاد شكل الحوار بين المعلِّم وطلّابه. وتؤكد الحوارات الرئيسية على نزعة التوحيد في الهندوسية، خصوصاً عند تطرُّقها إلى الحقيقة المطلقة، براهمان، التي تصفها بأنها كيان غير محدود، جاءت منه الأشياء وإليه تعود. وهذه الحقيقة «خالدة، مدركة، عاقلة، كلّية الحضور، حارسة هذا العالم وحاكمته». هذه الروح الكونية تسكن في كل الأشياء، ومنها صُنع كل شيء كما صُنعت نفس الانسان (آتمان): «تلك الروح في قلبي أصغر من حبّة أرزّ أو حبّة خردل، لكنها أكبر من الأرض والجوّ والسماء وأكبر من العوالم... تلك الروح في داخلي هي براهمان». وأعلى هدف للانسان هو تحقيق الذوبان التام للذاتي أو الجزئي (آتمان) في الموضوعي أو الكلّي (براهمان)، هذا الذوبان الذي يسمَّى النرفانا، ويتحقق لا عن طريق المعرفة النظرية فحسب، بل عبر طقوس أهمّها اليوغا، وهي صلاة تأملية عميقة يحقِّق خلالها الانسان وحدته مع كل المخلوقات ومع الروح الكونية التي تسري فيها. هذا الاستسلام للمطلق يتأكد في كتاب «باغافاد غيتا» أو «نشيد الربّ الكريم»، وهو أحَبّ الكتب المقدسة إلى الهندوس. وفيه يوجِّه الاله كريشنا خطابه إلى المحارِب آرجونا، وعبره إلى كل الناس، بقوله: «أعطِني قلبك، اعبدني، اخدمني، تعلَّقْ بي بكل إيمانك ومحبتك وإجلالك. اجعل مني ملاذك الوحيد، فأُعتق نفسك من كل آثامها».

في البوذيّة، يختلف «الخطاب الالهي» عنه في الأديان الأُخرى. مؤسس هذه الديانة، سيدارثا غوتاما، اكتسب صفة «البوذا»، أي المتنوِّر، بعدما أدركَ، عبر التأمل العميق في ذاته وفي الكون، أنّ هذا العالم المادّي وهمٌ وأنّ سقوط الانسان وبؤسه آتيان من النظر إلى العالم كما لو كان الحقيقة المطلقة. أما خلاص الانسان فيتحقق بتَنوُّره، أي



تحرُّره من الرغبات الجسدية ومن شهوة العيش والاكتساب والانعتاق من كل حالات الذهن غير النقيّة. هكذا يَختبر الانسانُ السماءَ على الأرض في حال من الغبطة، ويضمن عدمَ العودة إلى هذا العالم بعد الموت، وبقاءَ روحه في العالم السماوي مع الملائكة والقديسين وكل الذين استطاعوا تحقيق التنوُّر. ونَشرَ غوتاما تعاليمه على عدد من التلاميذ الذين عاشوا حياةً صارمة في حلقات رهبانية، متيحين لعامّة المؤمنين شروطاً أقل صرامةً لكنها منسجمة مع عقائدهم الأساسية، ولا سيّما نظرتهم إلى الحقيقة المطلقة والسقوط والخلاص. وتشعّبت التعاليم البوذية بعد ارتحال هذه الديانة من الهند إلى بلدان الشرق الأقصى، وأهمها الصين واليابان. وعَرفَت المدرسة اللاحقة في البوذية، واسمها الماهايانا، انتشاراً واسعاً بعدما ألَّهَت غوتاما وضاعفَت الروايات حوله، ومنها ولادتُه من عذراء واجتراحُه عدداً من المعجزات وحَمْلُه رسالة خلاص إلى البشر. كما ضاعفَت هذه المدرسة عدد الكائنات الروحية التي تسمع صلوات الناس وهي في السماء، أو تنزل إلى الأرض لمساعدتهم. وبعدما كان الخلاص في البوذية الأُولى (الثيرافادا) عمل الفرد وحده، صار مع الماهايانا متعلقاً بشفاعة القديسين.

لكنْ ليس دقيقاً ما يدَّعيه بعضُهم من أنّ البوذية دينٌ بلا إله. فالبوذا، كما ذكرنا، ليس اسم علَم، لا بل هو صفة للمؤسس غوتاما، معناها المتنوِّر، الذي حقَّقَ التنوُّر بإدراكه الحقيقةَ المطلقة، وهي حقيقة روحية خالصة، قائمة خارج الأرض والمادّة. البوذية، ككل دين، نظرة إلى الحقيقة المطلقة أو الأُلوهة. ولو لم تكن الأُلوهة بُعداً من أبعاد النفس البشرية، لما استطاع الانسان بلوغها. هذا يعني أنّ سقوط الانسان هو في اتّباع الحقيقة الدنيا، أي الشهوات الجسدية والمادّية، في حين أنّ خلاصه يكمن في اتّباع الحقيقة الروحية العليا.

من الصين القديمة تحدَّرَت روايات دينية تعود إلى قرون طويلة قبل ظهور الطاويّة مع لاوتسو في القرن السادس قبل الميلاد، ثم

الكونفوشيوسية مع كونفوشيوس في حدود ذلك الوقت أيضاً. وتتحدث إحداها بنفَس ملحمي رائع عن الكائن الأول الذي ظهر قبل ملايين السنين، وما انفكّ يعمل طوال ١٨ ألف سنة حتى خلقَ الشمس والقمر والنجوم والرياح والغيوم والأرض والبشر. وتشير أُخرى إلى أنّ الطبيعة تعجّ بأرواح خيّرة منها الملائكة، وأرواح شرّيرة منها الشياطين. وأقامَ الصينيون القدماء معابد رفَعوا فيها الصلوات إلى الآلهة لازدياد الخصب والمحاصيل وطرْد الشر وحلول الخير وتكريم أرواح الأسلاف وطلب شفاعتهم لتحقيق السعادة في هذه الحياة وبعد الموت. وحوَت الطاويّة والكونفوشيوسيّة لاحقاً مبادئ من أجل تعزيز الحياة الفردية والاجتماعية، اتَّخذَت صفة التعاليم السماوية الموحاة.

مع أديان الشرق الأدنى يظهر خطاب الله المباشر للناس عبر طبقة من البشر هم الأنبياء أو الرسل. فهذا إبراهيم نحو العام ١٩٠٠ قبل الميلاد، الذي اصطفاه اللهُ خليلاً، كما تروي كتب اليهود المقدَّسة، لأنه وضع فيه كل إيمانه وثقته، وأطاعه حتى كاد أن يضحّي بابنه. وبعد قرونٍ ظهر موسى، متخذاً صفة الكليم كما تخبرنا الروايات الملحمية المؤثِّرة التي تحتل معظم سفر الخروج، بدءاً من فصله الثالث حتى نهايته في الفصل الأربعين. ومع موسى، جَدَّدَ اللهُ العهدَ الذي كان قد أقامه مع إبراهيم وقبله مع نوح، وهو أنّ شرط الخلاص أو استعادة الفردوس المفقود هو إيمان الناس بالله واتّكالهم عليه وطاعة وصاياه.

كان موسى يرعى غنم حميه في برّية سيناء، فبلغ جبل حوريب حيث رأى علّيقة تشتعل فيها النار من غير أن تحترق. وأخذه بهاء المنظر، فوقفَ يتأمّله. وإذا بالله يأمره أن يخلع حذاءه لأنه فوق أرض مقدسة. «فغطّى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله»[٢]. وصعد صوت الله من العلّيقة المشتعلة، مكلِّفاً موسى حمل رسالة خلاص إلى شعبه. فلم يصدِّق ما يسمع إذ لم يؤمن أنه أهلٌ لتنفيذ أوامر الله، كما أنه «ثقيل الفم واللسان» وليس «صاحب كلام». لكنّ الله عاد يكلّمه: «مَن صَنعَ للانسان



فماً؟... اذهب، وأنا أكون مع فمك وأُعلّمك ما تتكلم به»[٣]. لكنّ الشعب لم يكن مطيعاً على رغم أن الله أيّدَ موسى، إلى جانب البلاغة الالهيّة، بقوّة صنع الآيات.

ومرّةً أمضى موسى أربعين يوماً على قمّة الجبل، فأَنزل عليه اللهُ الوصايا منقوشةً على لوحين، كما أَنزل عليه الناموس وطريقة صنْع مكان العبادة وتفاصيل العبادة بما فيها ثياب الكهنة. وما إن نزل من الجبل حتى رأى الشعب يعربد أمام وثن صنعه من الذهب. فما كان من موسى إلا أن أحرق الصنم. وتغلَّبَ عليه اليأس، فكسرَ لوحَي الشريعة. إلّا أنه عاد إلى الله سائلاً إياه أن يغفر خطايا شعبه. فقال له الربّ إنّ ذلك الشعب «صلب الرقبة»، أي عنيد. لكنه حثَّه على المثابرة في الهداية وعدم اليأس. وراح موسى يصرخ إلى الله: «علِّمْني طريقك حتى أعرفك لكي أجد نعمة في عينيك... أرِني مجدك»[٤]. وما أراده موسى حقاً هو أن يرى الله وجهاً لوجه لكي يستمدّ منه القوة والثقة والدافع على الاستمرار. وأجابه الله أنّ وجهه لا يُرى: «لا تَقدر أن ترى وجهي. لأنّ الانسان لا يراني ويعيش»[٥]. ومكث موسى من جديد «أربعين نهاراً وأربعين ليلةً لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماءً». فنحَتَ له اللهُ لوحين بدل اللذين كسَرهما، وكتب عليهما وصاياه وعهده من جديد. وعاد موسى ظافراً، وصار جلده يلمع وهو نازل من الجبل. أما الشعب فقد سمع كلمة الرب أخيراً، وأطاعه في كل شيء، وصنعَ المكان اللائق لعبادته كما أوصى على لسان نبيّه المختار، كليمه موسى.

ويحدّثنا العهد القديم عن كثيرين كلّمهم الله، مثل يشوع بن نون وصموئيل وأيوب، إما مباشرةً وإما عبر ملائكة أو مرسَلين. لكنّ أهمّ الذين كلّمهم الله لينقلوا كلامه إلى الناس هم الأنبياء. ولعل الأدبيّات النبوية تحتل مركز الصدارة في العهد القديم. وللنبيّ دَور النذير والبشير والمذكِّر. ومن الأنبياء اليهود إيليّا وعاموس وهوشع وإشعياء وميخا وناحوم وحبقوق وإرميا وحزقيال. هذا الأخير سُبيَ إلى بابل عام ٥٩٧

قبل الميلاد، حيث تعرَّفَ اليهود على الديانة الزردشتيّة وراقتهم فيها العقائد التي تتناول الملائكة والروح القدس والشيطان والمخلِّص المنقذ واليوم الأخير والدينونة والثواب والعقاب. ويقال إنهم استمدّوا من تلك الديانة عقيدة قيامة الأجساد.

ظهرت الزردشتية - وقد سبقتها المجوسيّة واندمجت بها - على يد زردشت نبيّ بلاد فارس في القرن السابع قبل الميلاد. وكانت من الأديان التي جاورت اليهودية والمسيحية والاسلام، لا زماناً ومكاناً فحسب، بل شكلاً وعقيدةً إلى حدّ بعيد. وكان زردشت قد اعتزل العالم بحثاً عن الحقيقة نحو عشر سنين قبل نزول الوحي عليه وهو في الثلاثين. وحصل ذلك عند ضفّة نهر، حيث ظهر له رئيس الملائكة طالباً إليه أنْ يخلع جسده ويصعد بالروح إلى حضرة أهورا مازدا، أي الإله الحكيم. وكان الربّ جالساً على العرش محاطاً بالملائكة. وتجلّى أمام زردشت نورٌ عظيم منبعث من محفل الملائكة. وانبهر بالنور إلى حدٍّ لم يبصر معه حتى خياله. وأخذَ الرب يعلّمه العقائد والواجبات المتعلقة بالدين الصحيح الذي أوكَل إليه نشْرَه. وطوال السنوات الثماني اللاحقة، تجلّى له الملائكة الستّة الرئيسيّون، مكملين رسالته. بعد ذلك استهل زردشت عمله التبشيري. واختبر النشوة الروحية مراراً خلال السنوات العشر التي تلت دعوته الالهيّة، لكنه واجَهَ الاخفاق على الصعيد الخارجي. وإذ لم يجتمع حوله أتباعٌ كثيرون، حاوَل الروح الرديء، أي الشيطان، أن يجرّبه، طالباً إليه أن يطرح جانباً ذلك الدين الذي يقوم على عبادة الإله الواحد. لكنه رفض الرضوخ للشرير، وقال إنه لن يتخلى عن دين أهورا مازدا، حتى وإنْ قُطع جسده عضواً عضواً. هكذا صار زردشت المثال الأعلى لأتباعه، الذين أعطوه لقب «راعي الفقراء»، ورفعوه إلى مقام الآلهة بعد موته. وكتاب الزردشتيين المقدَّس هو الأفِستا (الأبستاق)، الذي كتب زردشت معظمه.

في المسيحية يتحقق، حسب العقيدة، ما نقله الأنبياء اليهود عن



تجسُّد الله في يسوع المسيح الذي جاء إلى العالم ليخلِّص البشر من الخطيئة والشقاء والموت. عبر الأنبياء يأتي خطاب الله بواسطة، أما في يسوع المسيح فالله هو المخاطِب أو المعلِن مباشرةً: «الذي رآني فقد رأى الآب»[٦]. خبرة يسوع التي استهل بعدها رسالته نقرأها في مطلع الفصل الرابع من إنجيل متّى، وكذلك في مطلع الفصل الرابع من إنجيل لوقا. بعدما تطهَّر يسوع في نهر الأُردن باعتماده على يد يوحنّا، انفتحت له السماء ورأى روح الله نازلاً عليه في هيئة حمامة، مع صوت سماويّ يقول: «هذا ابني الحبيب الذي به سُرِرت»[٧]. فور ذلك «أُصعِدَ يسوع إلى البرّية من الروح ليجرَّب من إبليس. فبعدما صام أربعين نهاراً وأربعين ليلةً جاع أخيراً. فتقدَّمَ إليه المجرِّب وقال له: إنْ كنتَ ابن الله فقل أن تصير هذه الحجارة خبزاً. فأجاب وقال: مكتوبٌ ليس بالخبز وحده يحيا الانسان، بل بكل كلمة تخرج من فم الله. ثم أخذه إبليس إلى المدينة المقدَّسة وأوقفه على جناح الهيكل وقال له: إنْ كنتَ ابن الله فاطرح نفسك إلى أسفل، لأنه مكتوبٌ أنه يوصي ملائكته بك فعلى أيديهم يحملونك لكي لا تَصدم بحجَرٍ رجلَك. قال له يسوع: مكتوبٌ أيضاً لا تجرِّب الربّ إلهك. ثم أخذه أيضاً إبليس إلى جبلٍ عالٍ جداً وأراه جميع ممالك العالم ومجدها، وقال له: أُعطيكَ هذه جميعها إنْ خررتَ وسجدتَ لي: حينئذٍ قال له يسوع: اذهبْ عني يا شيطان، لأنه مكتوب: للربّ إلهكَ تسجد وإياه وحده تعبد»[٨].

تجربة يسوع مع الشيطان قامت على ثلاثة أُمور: (١) هل يباشر يسوع عمله من أجل تأمين معيشة؟ (٢) هل يلجأ إلى الممارسات الضخمة التي من شأنها أن تُكثر حوله الأتباع؟ (٣) هل يسعى إلى دَور سياسي فيجعل من نفسه ملكاً دنيويّاً لليهود؟ وقد رفض تلك المغريات كلها لأنها تقوم على التسليم للشيطان عبر شهوة العيش وشهوة الظهور وشهوة السلطة. وثابرَ يسوع في نشر رسالته حتى بذل حياته فداءً عن الجنس البشري. وفي خمسة فصول من إنجيل يوحنّا (١٤-١٨) يوضح يسوع جوهر رسالته،

وهو تحويل العالم من مُلْكٍ للشيطان إلى مُلْكٍ لله. وظَل الشيطان يطارده حتى النهاية، ويسوع ينتهره ويطرده. وسأله، وهو في الطريق إلى الصلْب، عما إذا كان ملكاً لليهود. فأجاب يسوع أنّ مملكته ليست من هذا العالم، وأنّ «رئيس هذا العالم»، أي الشيطان، يأتي وليس له فيه شيء. ولو كانت مملكة يسوع وتلاميذه من هذا العالم، لكان هذا العالم يحبّ خاصّته. لكنه أبغضهم بلا سبب. إلّا أنّ يسوع وخاصته هم الغالبون في كل حين لأنهم قهروا الشيطان إذ اختاروا ملكوت السماء الذي، وإنْ لم يكن من هذا العالم، إلا أنه للعالم، لأجل تحويل العالم من مُلْك الشيطان إلى مُلْك الله. لذلك سأل يسوعُ اللهَ ألا يأخذ تلاميذه من العالم بل أن يحفظهم من الشرير، فيجعلهم يغلبون الشيطان كما غلبه هو. وكان يعرف أيَّ ضيق ينتظرهم مع هذا الدهر. لكنه أعطاهم الثقة بأنّ اتّحادهم به يكفل لهم الغلبة على العالم كما غلبَ هو العالم.

في الاسلام، الله يخاطب البشر عبر أنبيائه. والقرآن، من أوّله إلى آخره، كلام الله الذي أنزله على عبده ونبيّه ورسوله محمّد. وكما أنّ يسوع عند المسيحيين كلمة الله، الأزلي وغير المخلوق، هكذا القرآن عند المسلمين. لذلك يقبلون ما فيه على أنه الحقيقة المطلقة، ويفاخرون بأنه ختام النبوءات وبأنّ محمّداً خاتم الأنبياء. وقد جعله الله هكذا ليكون مصداقاً لما سبقه، خصوصاً في التراث الابراهيمي، أي في اليهودية والمسيحية.

نزول القرآن على محمّد بدأ وهو يتعبَّد وحده في كهفٍ اعتادَ الذهاب إليه للتأمل والصلاة على سفح جبل حِراء شمال مكّة. وتذهب الروايات إلى أنّ محمّداً سمع صوت الملاك جبريل مرسَلاً من الله يقول له: «اقرأ». ونَظر فبُهر من النور أمامه. وكان أوّل الوحي الذي نقله جبريل: «اقرأ باسم ربِّكَ الذي خلَق. خلقَ الانسانَ من علَق. اقرأ، وربُّكَ الأكرم. الذي علَّمَ بالقلم. علَّمَ الانسانَ ما لم يَعلم»[٩]. ولبث محمّد يذهب إلى غار حراء والوحي لا ينقطع عنه، بل «رأى من آيات ربّه الكبرى»[١٠].



وتخبرنا كتب الحديث أنّ النبي اختبر الوحي على «مراتب» أو أنواع، منها «الرؤيا الصادقة» في النوم. «فكان لا يرى رؤيا»، حسب صحيح البخاري، «إلّا جاءت مثل فلَق الصبح»[11]، أي تبيَّنَت صحّتها. ومن تلك المراتب صوتٌ كان يسمعه النبيّ في داخله مثل «صلصلة الجرَس». هكذا، لمّا بدأ القرآن ينزل عليه كان على استعدادٍ نفسيّ لتلقّي الرسالة. ومما أُنزل تأكيداً لصحّة النبوّة: «ما ضلّ صاحبُكم وما غوى، وما ينطق عن الهوى. إنْ هو إلّا وحيٌ يُوحَى»[12]. واستمرّ التنزيل منجَّماً، أي مفرَّقاً، خلال ٢٣ سنة وفي ١١٤ سورة، منها السوَر المكّية التي نزلت قبل الهجرة ويغلب عليها طابع ترسيخ الايمان بالله الواحد وملائكته ورسله واليوم الآخِر والثواب والعقاب، والسوَر المدنيّة التي نزلت بعد الهجرة ويغلب عليها الطابع التشريعي.

وتتحدَّث قصّة المعراج، التي ألهمت أعمالاً أدبية وفنّية رائعة في الاسلام، عن اختطاف النبي محمّد إلى السماء وتلقّيه الرسالة. وتنطلق الرواية من مستهَلّ سورة الإسراء: «سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، الذي بارَكْنا حوله لنريه من آياتنا. إنّه السميع البصير»[13]. ومرتبة المعراج أعلى مراتب الوحي التي اختبرَها محمّد. وفيها كلّمَه الله من غير واسطة الروح القدس، أي الملاك جبريل، لكنْ من وراء حجاب.

هذه بعض الخبرات التي انطلقت بعدها الأديان. وهناك سواها، في الأديان التي ذكرناها وفي أديان أُخرى. المشترَك بين هذه الخبراتِ بضع نقاط، أوّلها أنّ لأصحابها علاقة خاصّة بالأُلوهة أو بعالَم الروح، هي علاقة الاختيار لنقل رسالة من الله أو من ذلك العالَم إلى البشر. النقطة الثانية هي استبسلام الرسول المختار استسلاماً تامّاً لإرادة السماء. النقطة الثالثة هي الإصرار على أنّ الرسالة ليست من هذا العالم، لكنها له، من أجل تحويله نحو حقيقته الالهيّة. وفعل التحويل هذا يبدأ بتنبيه الناس إلى تعهُّد الايمان الذي غرسه الله في قلوبهم. النقطة الرابعة هي وقفٌ[illegible]لي



واسع النطاق من الناس المخاطَبين لتصديق المخاطِب في أنه ينقل رسالة إلهيّة. النقطة الخامسة هي مثابرة أصحاب الرسالات في كسْب الناس إلى الله حسب الوحي الذي ينقلونه، مهما بلغ الرفض من جانب هؤلاء والتضحية من جانب أُولئك. النقطة السادسة هي أنّ مؤسِّس الدين يغدو المثال الأعلى لأتباعه لكي يقتدوا به في محاولتهم تحقيق رسالة الايمان، أي وضع ذواتهم والعالم كله تحت عين الله وعنايته.

وجوه الله

نأتي إلى المسألة الثانية في بحثنا، وهي الآتية: بأيّ وجه أو وجوه ظهرَ الله في الكلام الذي نقله مؤسِّسو الأديان من أنبياء ورسُل ومعلّمين؟ إذا كان الاختلاف، الظاهري على الأقل، سمة بارزة في هذه التجلّيات الالهيّة، فهل هناك اتّفاق وراء الظاهر وأعمق منه؟

من سمات الاختلاف قَول الأديان القديمة المنقرضة وبعض الأديان الحيّة، مثل الهندوسية، بتعدُّد الآلهة. وطالما ركَّز العديد من اللاهوتيين والمفكرين الدينيين على هذا الأمر، رافعين الدين «التوحيدي» فوق الأديان «التعدُّدية». وجاراهم عددٌ من مؤرخي الأديان - وبينهم مَن يتصدّى لدراسة الأديان من زاوية المقارنة القيميّة أو المفاضلة - في عرض الأديان من وجهتَي التعدد والتوحيد بعيداً عن أيّ موقف نقدي. إلا أنّ في الأديان المسمّاة تعددية ما يشير بقوّة نحو التوحيد إنْ لم يكن توحيداً صريحاً. ففي الأديان القديمة، اختارَ البابليّون مردوخ إلهاً مميَّزاً لأنه، بعدما صرعَ التنّين، خلقَ العالم والانسان. واعتبَر المصريّون أُوزيريس، ثم آتون، إلهاً أعلى، بل الاله الواحد، خالق الكون وحافظه. وعند اليونانيين يأتي زفس إلهاً فوق الآلهة جميعاً، ومن مسؤولياته العدالة الكونية والثواب والعقاب. وحُرِّفَ اسمه في اللاتينية من «زيوس» (زفس) إلى «دِيوس»، وصارت العبارة تعني «الله»، وانتقلت من اللاتينية إلى اللغات الأُوروبية. ورفعَ الرومان إلههم جوبيتر، الذي يمنح النور ويقرر



مصائر الناس، فوق الآلهة جميعاً. والسائد أن يكون الاله المميَّز إله الشمس، لأنّ الشمس مصدر النور (الخير) ونقيض الظلام (الشرّ). ولعل النور أهم الرموز في المسيحية والاسلام كليهما. وليس غريباً أن يكون التنوُّر مرادفاً للخلاص في الأديان. وقد ذكرنا أنّ الديانة البوذيّة استمدّت اسمها من التنوُّر الذي حققه مؤسسها غوتاما عبر اتّحاده بالحقيقة، هذه الحقيقة المطلقة الواحدة التي انفصلت الذات الفردية عنها، ولا تجد خلاصها إلا فيها.

في الهندوسية وقعنا على توحيدية صريحة، بدءاً من أقدم كتبها، الفيدا، وفيه أنّ خالق الكون واحد، ولكنْ يطلقون عليه أسماء مختلفة تبعاً لوظائفه. لا بل إنّ لبّ العقيدة الهندوسية التركيز على براهمان، الحقيقة الواحدة المطلقة التي يتكرر ذكرها في البراهمانيّات والأُوبانيشاد. هذه الحقيقة تحوي كل شيء، وهي مصدر الكون والمعرفة البشرية وموضوع العبادة. وهي الكيان الوحيد الموجود حقاً لأنه موجود بذاته لا بسواه. والنفس الانسانية (آتمان) هي من طبيعة براهمان، وخلاصها يتحقق عبر إعادة الاتصال به. وهناك إجماع بين المفكرين الدينيين في الهندوسية على أنّ ديانتهم توحيدية، انطلاقاً من مرحلتها الفيديّة الأُولى.

على هذا المنحى التوحيدي أكّدَ المفكرون الدينيون المحْدَثون في الشينتو، ديانة اليابان القومية[١٤]. هؤلاء يقولون بأنّ الله هو الخالق الواحد المتعالي، وهو موضوع الايمان والعبادة الذي يمكن الاتصال المباشر به عن طريق الخبرة الدينية القائمة على التأمل في الأُلوهة أو الروح الكونية الكبرى وتحقيقها في الذات الفردية، وبالتالي تحقيق الأُخوّة بين البشر. وهذا عين ما رأته الأديان الصينية في كلامها عن الطاو، وهو النظام الكوني والمبدأ الأزلي الواحد والحقيقة القصوى المطلقة التي جاءت منها الذوات الفردية، وإليها يجب أن تعود. وهذه الحقيقة واحدة، لا مجموعة حقائق.

غير أنّ بعض المفكرين الدينيين يقولون إنّ هذا الضرب من التوحيد لا ينسجم والتوحيدية الصريحة المغالية في الأديان الابراهيمية الثلاثة، حيث الله إلهٌ شخصيٌّ هنا ومبدأ مجرَّد هناك، الخالق من عدم هنا والصانع من مادّة أزلية هناك. هكذا نفهم صرخة المفكر الفرنسي بليز باسكال في القرن السابع عشر بأنه يريد «إله إبراهيم وإسحق ويعقوب وليس إله الفلاسفة»[١٥].

لكنْ ألَيس الاله الشخصي هو الواحد المطلق الذي يناجيه المؤمنون عبر الصلاة لعلّه يستجيب لهم، والذي يلهمهم إلى ما يجب فعله، والذي يكافئهم ويعاقبهم؟ ولئن كان نوع اللغة في اليهودية والمسيحية والاسلام يُبرِز العلاقة الشخصية بقوّة بين الله والناس، إلا أنّ هذه العلاقة في الأديان الأُخرى شخصية أيضاً. وسواءٌ أكان اسم الاله المميَّز في الأديان القديمة البعل أم مردوخ أم أُوزيريس أم زفس أم جوبيتر، فهو إله شخصيّ. وليس بأقل شخصيةً المبدأ الهندوسي أو البوذي أو الطاوي الذي تنتمي إليه الذات: فهناك انفصال عنه، والهدف إعادة الاتصال به. فالدين، بطبيعته، علاقة شخصية بين الذات الفردية وحقيقتها الوجودية الكبرى. والصلاة من أهم الوسائل للتقرُّب من تلك الحقيقة. وما اليوغا في أديان الهند سوى ضرب من التأمل أو الصلاة. أما إشارة بعض الأديان الآسيويّة، كالطاويّة والبوذية القديمة، إلى عدم جدوى الصلاة فيجب أن نفهمها في سياقها، حيث الصلاة تعني الاستسلام وانتظار حلول الخلاص من غير بَذْل أيّ جهد فردي.

هذا يعني أنّ العلاقة الشخصية بين الله وخاصّته موجودة، على نحو أو آخر، في كل الأديان، بما فيها أديان الحضارات القديمة. ولا يُستبعَد أن يكون اليهود استعاروا تلك اللغة الشخصية الغنيّة التي خاطبوا بها الله من الكنعانيين الذين ربطتهم صلة حميمة جداً بالبعل. وتكشف إشارات العهد القديم الكثيرة إلى الله على أنه «رَبّ الأرباب» أو «ربّ الأجناد» أو «ملك الملوك» أو «ملك الملائكة» عن تأثر بالديانات التي تكلمت عن



آلهة إلى جانب كلامها عن إله.

لذلك لا بدّ من إعادة نظر في مفهومَي التعدد والتوحيد(١٦). فالتعددية لم تكن مطلقة في أيّ دين، لأنّ الأديان التي قالت بتعدد الآلهة قالت، في الوقت نفسه كما ذكرنا، بإله واحد فوق الآلهة جميعاً. وبعيداً عن ادّعاء بعض المنظّرين أنّ الأديان التي توحي بالتعددية بدأت هكذا ثم ارتقت إلى مستوى التوحيد، فقد تعايَشَ التعدد والتوحيد جنباً إلى جنب في الدين الواحد. ولعل أفضل حل منطقي لهذه المسأله اعتبارنا أنّ الآلهة، مثل إله الخَلق وإله الحفظ وإله النظام الطبيعي وإله الخصب وإله الموت وإله الانبعاث، تمثّل وظائف مختلفة للإله الواحد الأعلى، وأنها ليست كيانات كما أنّ الله كيان. ويمكن النظر إلى هذه الآلهة كما لو كانت صفات مجسَّمة لله، أو كأنما هيَ أسماؤه الحُسنى وقد أُعطيَ كل منها بُعداً كونياً مقدَّساً. وإذا قَصَرْنا عبارة «الله» على الاله المميز في هذه الأديان، بينما استعضنا عن عبارة «الآلهة» التي تكثر فيها بعبارة «الملائكة» (أو «القوّات» أو «الأجناد»)، لتقلّصت الفوارق كثيراً بينها وبين الأديان التوحيدية الصريحة. ويجدر بعلماء الأديان الذين يقيمون فصلاً مطلقاً لا لقاء معه بين ما يسمّونه أدياناً تعددية وأُخرى توحيدية أن يعتبروا الحقائق التي أشرنا إليها.

وقد أجمعت الأديان على المحدودية التي تلازم معرفتنا لله. فكيف للانسان، هذا الكيان المحدود في الزمان والمكان والملَكات الذهنية، أن يدرك جوهر الله اللامحدود؟ والأحرى أننا لا ندركه في ذاته أو طبيعته، بل في تجلّياته وعبر خبرتنا. لذلك قالت الطاويّة، الديانة الصينية القديمة، إنّ وصف الطاو مستحيل لأنه مغلَّف بالأسرار الكونية. لكنّ إدراكه يحصل بالشعور والحدس، لا بالمراقبة والعقل العلمي. والسؤال الصحيح هنا ليس: ما هو الطاو؟ بل: كيف يفعل الطاو في الموجودات؟ وهذا شبيه بموقف الهندوسية والبوذية من الحقيقة المطلقة التي يدركها الانسان بالتنوُّر. بدَورها، أكّدت المسيحية الشرقية على أنّ مقارَبة

الانسان لله تحصل من خلال «قوّاته» في الوجود، ومنها النور الالهي غير المخلوق الذي تحدَّثَ عن معاينته عددٌ من المتصوفين. ويستعيض الاسلام عن عبارة «اللاهوت»، التي قد تشير إلى البحث في طبيعة الله أو جوهره، بعبارة «علم الكلام». ونزعة الاسلام التنزيهية في الكلام عن الله تشبه نزعة الفكر المسيحي الشرقي الذي تميَّزَ باللاهوت «السلبي»، أي وصف الله بما ليس هو عبر نفي الصفات البشرية المحدودة عنه، كما في قولنا بأنه غير مادّي وغير منظور وغير محدود، على طريقة الآباء الأوائل التي بلغت ذروتها مع ديونيسيوس أواخرَ القرن الخامس(١٧). ومتى نفى الانسان عن الله كل الصفات، وقفَ يتأمله بِصَمت.

هذا يفسِّر اعتماد الدين في الكلام عن الحقائق الالهيّة لغةَ المجاز أو الرمز. وكلما عمد المسيح إلى الكلام عن ملكوت الله، كان يضرب مثلاً أو يقترح تشبيهاً، مستهلاً كلامه بعبارة من نوع «يشبِه الملكوت...» التي تكثر في الانجيل(١٨). وربما اندرجَ الفنّ الديني، خصوصاً رسم الأيقونات، في هذا الباب. فالانسان يحاول التعبير عن المقدَّس بالرسم أو سواه من الفنون ليذهب أبعد من اللغة. والهدف تقريب المقدَّس إلى الادراك البشري. ووظيفة الرمزية اللغوية والفنّية في هذا النطاق ليست، بالطبع، أن نخبئ ما نعرفه ونعمد إلى أُسلوب الايحاء لِدَواعٍ جماليّة أو سواها، بل أن نحاول، بالمجاز، إظهار جوانب مما لا نعرفه لأنه يتجاوز المادّيات والحسّيات.

هكذا ظهرَ الله متعدداً وواحداً. وفي وحدته ظهرَ بوُجوه متعددة. لكنه، وراء تعدُّد الأسماء والوجوه والمظاهر، ظل واحداً. وتكلم عبر الأنبياء والمعلمين، وعلى نحو مباشر مع يسوع المسيح. وكان الهدف واحداً، وهو إيصال كلامه إلى الناس. لكن إذا كان الكلام الالهي خطاباً، فمَن هو المخاطَب؟ هنا تنقسم الأديان فئتين كبيرتين، تخاطب إحداهما قَوماً محدَّدين، فيما تخاطِب الأُخرى كل الأقوام بلا استثناء. من الفئة الأُولى الهندوسيّة دين الهنود، والشينتو دين اليابانيين، واليهودية دين بني



إسرائيل، ومن الثانية البوذيّة والمسيحية والاسلام. لكن هنا أيضاً، علينا أن ننظر وراء الظاهر إلى عناصر شموليّة في الأديان القومية.

فما يجعل الهندوسيّة والشينتو واليهودية أدياناً هو عين ما يجعلنا نسمّي أيّ عقيدة أُخرى ديناً. والعناصر الأساسية المشتركة بين الأديان، كما ذكرنا في الفصل السابق، خمسة: أوّلُها أنّ النظام الظاهر لا كيان له في ذاته ومن ذاته، بل يستمدّ كيانيّته من حقيقة مطلقة تغدِق عليه المعنى والقيمة. ثانيها أنّ تقَرُّب الانسان المحدود من هذه الحقيقة غير المحدودة يحصل لا عبر العقائد المكتفية بالاقتناع العقلي أو الاعتراف اللفظي، بل عبر شعائر وطقوس مثل الصلاة الجماعيّة والصوم والحجّ. ثالثُها اقتران الايمان بعمل الصالحات، أي بالأخلاق. رابعُها أنّ مؤسس الدين هو مثال الانسان الكامل للمؤمنين الذين عليهم محاكاتُه. خامسُها أنّ طبقة القدّيسين أو الأولياء في كل دين، التي نجحَ أفرادُها إلى أقصى حدّ في محاكاة المؤسس، تغدو قدوة للمؤمنين على طريق القداسة.

هذه العناصر كلها نجدها في الأديان القومية التي ما من شيء جوهري في عقائدها يحصرها بالضرورة في عرق أو شعب معيَّن. وما جَعَلَها محصورة على هذا النحو هو الفكر الغالب على مؤسساتها وظروفها التاريخية. وإذا كان تحوُّل شخص أُوروبي أو عربي أو أميركي إلى الهندوسية خارج المنطق في حين أنّ تحوُّل هندي إلى البوذية أو المسيحية أو الاسلام داخل المنطق، إلا أنه يبقى ضمن المنطق الديني ما تقوله الهندوسية عن سقوط الانسان وشقائه من ناحية وعن خلاصه وسعادته من ناحية أُخرى.

المخاطَب في الأديان، إذاً، هو الانسان الساقط الشقي، لكي يعرف الحقيقة ويسعى إلى الخلاص. أما المخاطِب فهو فئة مميزة جداً من البشر، اكتسبَ أفرادُها أسماء مختلفة من نوع نبيّ أو رسول أو معلِّم. إلا أنّ هذه الأسماء كلها ذات علاقة بالأُلوهة. فالمعلم يحمل إلى الناس لا علمه هو، بل العلم الالهي. والرسول رسول الله. والنبي ينطق بوَحي

الله. هنا أيضاً تتفرع الأديان إلى فئتين أساسيتين: فئة يمْلي فيها الله كلامه وحياً على أنبياء أو رسُل، موكلاً إليهم مهمّة نقله إلى الناس، كما في الهندوسية والزردشتية واليهودية والاسلام وسواها، وفئة يعلن فيها الله ما يريده إعلاناً مباشراً كما في المسيحية. وفي هذا الشأن تنفرد المسيحية عن كل الأديان الأُخرى، وإنْ ظهر في بعضها ما يشبه التجسد والتثليث. فالله في المسيحية واحدٌ في ثلاثة تجلّيات أو وجوه: الله الآب، متجسداً في يسوع المسيح الابن، وماكثاً في الخليقة عبر روحه القدّوس. وإذا كان أنبياء كثيرون في الأديان تعرّضوا للرفض والتعذيب والاضطهاد والقتل، فمن صُلْب العقيدة المسيحية أنّ يسوع المسيح مات على الصليب فداءً عن الجنس البشري، ثم قام ظافراً لأنّ الخالق إنما جعل الموت من أجل الحياة الغنيّة، المليئة، الكاملة. وقد شاهَدَ موته وصعودَه إلى السماء جماعةٌ صاروا له «شهوداً في أُورشليم وفي كل اليهودية والسامرة وإلى أقصى الأرض»(١٩).

وللمفسّرين والمفكرين من كل دين أن يوضحوا صورة الله أو تجلّيه وطريقة مخاطبته ونوع خطابه. لكنْ مهما كانت صورة الأُلوهة أو تنوّعت وجوه الله في الأديان، وسواءٌ أكان الخطاب الالهيّ مباشراً أم غير مباشر، وحياً أم إعلاناً، فما يجعل من الهندوسية والزردشتية واليهودية والمسيحيّة والاسلام وسواها أدياناً هو اشتراكها في العناصر التي ذكرناها.

هنا تجدر الاشارة إلى خطاب إلهيّ من نوع خاص جداً، هو خطاب الله لكل فرد من البشر عبر عقله وضميره. وطالما وُحِّدَ صوت الضمير في الأدبيّات الأخلاقية بصوت الله. ولكَم أشار الفلاسفة، بدءاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين، إلى أنّ العقل (أو النفس العاقلة) هو الجزء الالهي في الانسان، وإلى أنّ العقل الفردي قَبَسٌ من العقل الكوني الشامل أو من الأُلوهة. وقد أفاض الأُدباء والشعراء في تمجيد العقل ونسبته إلى الأُلوهة، كما في قول أبي العلاء المعرّي: «كلُّ عقلٍ نَبيٌّ»،



أو «لا إمامَ سوى العقل». وإذا سألنا عمّا يحمل الناس على تصديق أيّ كلام يأتي به الأنبياء والمرسَلون وقبوله من حيث هو كلام إلهيّ، فالجواب الأكيد هو العقل والضمير. ولو لم يكن الوحي أو الخطاب الالهي المسجَّل في الكتب المقدَّسة منسجماً مع العقل والضمير لما قبله الناس البتّة.

والأديان نفسها تعزِّز ما نقوله. فالمسيحية تذهب إلى أنّ «غضب الله معلَن من السماء على جميع فجور الناس وإثمهم... إذ معرفة الله ظاهرةٌ فيهم لأنّ الله أظهرَها لهم»[٢٠]. وتضيف أنّ «الأُمم الذين ليس عندهم الناموس، متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء، إذ ليس لهم الناموس، هم ناموسٌ لأنفسهم، الذين يُظهِرون عمل الناموس مكتوباً في قلوبهم»[٢١]. وفي الاسلام أنّ الله فَطَرَ الانسان، أي خلَقَه، على معرفته: «فَأَقِمْ وجهَكَ للدين حنيفاً، فطرةَ الله التي فَطَر الناسَ عليها، لا تبديل لخَلْق الله»[٢٢]. لذلك: «أفي الله شكٌّ فاطرِ السموات والأرض؟»[٢٣]. لكنْ وحده الجاهل، كما في التوراة، يقول في قلبه «ليس إلهٌ»[٢٤]. ويضيف العهد الجديد أنّ الجهّال «لمّا عَرفوا الله لم يمجّدوه أو يشكروه كإله، بل حمقوا في أفكارهم وأظلمَ قلبُهم الغبيّ. وبينما هم يزعمون أنهم حكماء صاروا جهلاء، وأبدلوا مجد الله الذي لا يفنى بشبه صورة الانسان الذي يفنى والطيور والدواب والزحّافات... وعبدوا المخلوق دون الخالق»[٢٥]. ويؤيّد القرآن فساد الفطرة بما يسمّيه مرض القلب: «في قلوبهم مرضٌ، فزادهم الله مرضاً»[٢٦]. كذلك: «وطُبِعَ على قلوبهم فهم لا يفقهون»[٢٧]، أو «لا يَعلمون»[٢٨].

والفطرة هذه، التي تشير إليها المسيحية والاسلام، ليست محصورة بالمسيحي أو بالمسلم، لا بل هي فطرة الانسان من حيث هو إنسان. «فالمولود»، كما في الحديث النبوي، «يولد على الفطرة. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»[٢٩]. وطالما مَيَّزَ الفكر المسيحي بين «الدين الطبيعي»، أي ما هو في فطرة الانسان، و«الدين الموحَى»، أي الذي

يأتي به الأنبياء مؤيِّدين الفطرة ومذَكِّرين بها. كذلك، يذهب الاسلام إلى أنّ الله بَعَثَ أنبياءه ورسله إلى الناس لِ «يُخرِجهم من الظلمات إلى النور»[٣٠]. وقد جاء في الخطبة الأُولى للإمام عليّ: «فبَعَثَ فيهم رسلَه وواتَرَ إليهم أنبياءه ليَسْتأدوهم ميثاق فطرته ويذكّروهم منسيَّ نعمته»[٣١].

إذا كانت الأديان تتلاقى على الفطرة وعلى العناصر التي ذكرنا أبرزها، فهذا يعني أنّ ثمّة جوهراً للدين يمكن أن نسمّيه «الدين في الأديان». وهو ناموسٌ مكتوبٌ لا على الورق بل في صدور الناس. ولئن كان التنوُّع الديني أمراً حاصلاً بدليل ظهور أديان كثيرة خلال التاريخ واستمرار بعضها عبر ما نسمّيه أدياناً حَيَّة، أبرزها الهندوسيّة والبوذيّة والمسيحيّة والاسلام، فللوحدة الدينية أيضاً أساسٌ راسخ في نفوس الناس. لكنْ في ضوء العناصر المشتركة والجوهر الواحد والناموس الطبيعي، كيف يمكن تفسير الخلافات والعنف المتبادَل والحروب بين الأديان، التي يكاد لا يخلو منها مكانٌ أو زمان؟

حروب الأديان وسلامها

هنا نأتي إلى القسم الثالث من بحثنا: ما الذي يفسِّر الخلافات الفكرية والحروب الدموية التي قامت بين الأديان والمذاهب المختلفة؟ أتكون ضرورية، وهل يجب أو يمكن وضع حدّ لها؟

لعل العامل الأكبر على الخلاف أنّ مقداراً كبيراً من الفكر الديني الدفاعي، أي ما يسمَّى اللاهوت، بُنيَ على المفاضلة، تبعاً لما أشرنا إليه في الفصل الثاني بالمنهج الالغائي. ويمكن إدراج الكثير من الأدبيات الدفاعية الدينية في باب الجدل أو السجال. وينظر أصحاب النزعة السجالية إلى دينهم كما لو كان وحده الدين الصحيح أو الأصحّ، أو الدين الكامل أو الأكمل. وقد ينظرون إلى الأديان الأُخرى كأنها محض رسالات في الأخلاق والاصلاح الاجتماعي، أي قد ينفون عنها البُعد الديني ليحصروه في دينهم وحده. والمؤسف أنّ مغالاةً كبيرة



حصلت في الأوساط اللاهوتية، انكسفت معها كل أنواع الدفاع ليبرز النوع السِّجالي كما لو كان النمط الوحيد الممكن من الفكر الديني. هكذا ارتكز اللاهوت إلى مغالطة فادحة، هي مغالطة حَصْر وظائف الدفاع في وظيفة واحدة، تلك المتّصلة بالهجوم: إنّه دفاع لردّ هجوم، أو لفتح هجوم مضادّ، أو لمباشرة هجوم، كأنما تحديد الهويّة الدينية لجماعة إيمانيّة معيَّنة، الذي هو هدف اللاهوت، لا يحصل إلا بطرُق عدائية، وكأنّ الجواب عن سؤال: «مَن أنت؟»، هو: «أنا أفضل من الآخرين»، أو: «أنا خَيرُ الأنام».

لا شكّ أنّ الدفاع هو هدف اللاهوت، على اختلاف أسماء هذا العلم من دين إلى آخر، أي الدفاع عن عقائد هذا الدين أو ذاك. غير أنّ الدفاع السجالي أو الجدلي ليس النوع الوحيد الممكن من الدفاع. بل هناك نوعان آخران على الأقل، يمكن أن نسمّيهما الدفاع الايجابي والدفاع الفلسفي. والنوعان كلاهما يندرجان تحت التبرير، لا تحت الهجوم. ولعل التبرير هو المعنى الأساسي للدفاع. النوع الأول من الدفاع التبريري سمّيناه إيجابياً لأنه يحاول تحديد هويّة جماعته الدينية - الهندوسية أو البوذية أو المسيحية أو الاسلامية أو سواها - عبر تفسيرها وتبريرها بعيداً عن المفاضلة القيميّة أو السجال مع الجماعات الدينية الأُخرى.

أما النوع الرئيسي الآخر من الدفاع الديني التبريري، الذي سمّيناه الدفاع أو اللاهوت الفلسفي، فيتناول الايمان الديني عموماً، أي الايمان بالله في وجه التشكيك أو عدم الايمان. الدفاع هنا ليس دفاعاً عن دين بعينه، لا في ذاته ولا بالمقارنة مع الأديان أو المذاهب الأُخرى، بل هو دفاعٌ عن الايمان في وجه التشكيك أو الالحاد. وإذا أخذنا المفكرين الملحدين خلال القرنين الأخيرين - ومن أبرزهم أسماء مثل لودفيغ فويرباخ، كارل ماركس، فردريك نيتشه، سيغموند فرويد، برتراند رصل - لوجدنا أنهم لم يوجّهوا نقدهم إلى عقيدة دينية معينة



بمقدار ما رفضوا الأُسس التي يقوم عليها أيّ دين، وأولها وجود الله أو الحقيقة الالهيّة. ورسمَ كل منهم معالم صورة لعالم بلا إله، معتبراً أنّ الدفاع الذي قدّمه عن تلك الصورة أشدّ إقناعاً من دفاع المؤمن عن جَعْله الله في أساس صورته للعالم. حيال نقد من هذا النوع، لا يستطيع المسيحي، مثلاً، ولا المسلم أن يدعو الآخر للتحوُّل إلى دينه كي يحل مشكلة عدم الايمان ويجد لله مكاناً في صورته للعالم. فالرفض هنا ليس رفضاً لعقائد دينية محددة، بل هو رفضٌ لفكرة الأُلوهة من أساسها. وغير المؤمن قد لا يجد في هذا الرفض أيّ مشكلة، بل قد يجده حلاً للمشاكل حسب فهمه للأُمور.

هذه النماذج الدفاعية الثلاثة تشكّل، في الوقت نفسه، ثلاثة أنماط من اللاهوت: (١) النمط السجالي يرى أنّ تحديد الهويّة الدينية لجماعة معينة لا يقوم إلا بإقامة التحدّيات في وجه الأديان والمذاهب الأُخرى أو مواجهة هذه التحدّيات. (٢) النمط الايجابي يحاول تحديد الهويّة الدينية عبر عرض مبادئ دينه وتفسيرها وتبريرها. (٣) النمط الفلسفي يذهب إلى أنّ ثمّة شرطاً ضرورياً للدفاع عن أيّ دين بعينه، هو الدفاع عن المفهوم الديني المحوَري، أي عن فكرة الأُلوهة أو الحقيقة المطلقة.

وبما أنّ الأديان متنوّعة ولكل منها ممارسته الخاصة للعناصر المشتركة، فالدفاع الايجابي عن كل دين يسفر عما يمكن أن نسمّيه «لاهوت التنوُّع». أما الدفاع الفلسفي عن الدين في ذاته فيسفر عما يمكن أن نسمّيه «لاهوت الوحدة». هذا «اللاهوت» العقلي قائم على جوهر الأديان، أي على العناصر الوظيفية المشتركة بين الأديان كما تكلمنا عنها، والتي تتيح لنا أن نصنِّف نظاماً معيناً تحت باب الدين. ولعل أهم وظائف لاهوت الوحدة الدفاع عن الايمان كنظرة إلى العالم والحياة، وبالتالي وَضْع كل شيء في منظار إلهي. وهذا يقتضي فهم نطاق الدين وعدم خَفْضه إلى أيّ شيْء آخر، خصوصاً إلى ما يشابهه في بعض الوجوه، كالأخلاق والاصلاح الاجتماعي. فهذه أُمور ممكنة بانفصال



عن الدين، وإنْ كان الدين أساساً لها بالنسبة إلى المؤمن. وفي غياب الدفاع الفلسفي عن الدين، الذي يميّز ما سمّيناه لاهوت الوحدة، يصير من السهل جداً أن يجهل كثيرون من المؤمنين نطاق الدين، مما قد يؤدّي إلى ضروب خرافية أو منحرفة أو شكلية من الايمان، تخون قضية الدين، خصوصاً عند انتقالها من النطاق النظري إلى النطاق العملي.

ولدى مراجعتنا كتابات المدافعين المسيحيين الأوائل وسواهم من المدافعين الدينيين، نجد أنهم خاطبوا العقل والضمير في الآخر، أي صورة الله فيه، على أساس أنها المدخل إلى الفهم المشترك أو التفاهم أو الحوار. وهذا شبيه بما فعله بولس الرسول مع الذين بشّرهم برسالة المسيح، إذ انطلقَ من الاله الواحد الذي مَكّنَ الناسَ من معرفته، وإنْ كانوا يتّقونه وهم يجهلونه، وكذلك من الناموس الطبيعي المكتوب في قلوب الناس جميعاً، أي ذاك الذي «فُطِرَ» الناس عليه حسب التعبير الاسلامي.

إنّ دعوتنا إلى لاهوت وحدة ليست سعياً إلى تأسيس دين مصطنَع أو إقامة وحدة تعسّفية عبر فَرْض أحد الأديان على الناس. وإنْ أمكن هذا الفرض، فهو لن يتحقق إلا بالعنف، ولن يدوم طويلاً إذ سرعان ما سينقسم الدين المفروض عنوةً إلى مذاهب. ثم إنّ المؤمنين توزّعوا على الأديان والمذاهب المختلفة، وليس من الانسانية سَلْبهم هذه الخصوصية المتجلّية في التراث الديني الخاصّ بكل جماعة. وما دعونا إليه من لاهوت وحدة ليس محاولة لإبطال لاهوت التنوّع، لكنه بالأحرى محاولة لتعزيز هذا اللاهوت وإقامته على أساس راسخ. في غياب لاهوت الوحدة، من السهل جداً أن ينحدر لاهوت التنوّع إلى لاهوت خلاف بدلاً من أن يكون لاهوت اختلاف فحسب. وطالما حصل هذا الأمر، مع ما يستتبعه من تنابُذ على الصعيدَين النفسي والاجتماعي، يخون قضية الدين التي هي قضية محبة وعدل وسلام.

إلا أنّ الهوية الخاصة التي يحاول لاهوت التنوع الدفاع عنها تتقاطع

مع هويّات أُخرى تشكّل معاً هويّة واحدة كبرى. وكما أنّ كَون الشاعر كلاسيكياً أو رومنطيقياً أو رمزياً قائم على كونه شاعراً، وكون المرء لبنانياً أو سورياً أو مصرياً لا يلغي كونه عربياً أو واحداً من الجنس البشري، هكذا لا يلغي انتماء المؤمن إلى المسيحية أو إلى الاسلام وجود جوهر واحد في العمق بين الأديان، يتجلى في نقاط التلاقي أو العناصر المشتركة التي تكلمنا عنها مراراً. لاهوت التنوّع كما ندعو إليه يَتَّخذ من لاهوت الوحدة أحد مرتكزاته الأساسية. ولاهوت الوحدة كما ندعو إليه ليس لاهوت وحدة تعسفية تقضي على التنوّع. لكنه لاهوت وحدة في التنوّع.

ولئن كان لاهوت التنوّع يرتكز إلى ما سمّيناه النمط الايجابي من الدفاع، فهذا يلتمس النمط الفلسفي الذي يميّز لاهوت الوحدة. باعتماد هذين النمطين من الدفاع، يمكن تصحيح المغالطة التي بُنِيَ عليها مقدار كبير من اللاهوت التقليدي، وهي الاقتصار على الدفاع السجالي بالمعنى الالغائي. إنّ التصحيح المنشود في الفكر الديني يحصل بتبنّي نظرة متكاملة إلى الدفاع، تبدأ بالنمط الفلسفي، وتنتقل منه إلى النمط الايجابي محاوِلةً الاكتفاء به، ولا تلجأ إلى النمط السجالي إلا عند اللزوم، أي إذا أساء الآخرون فهمنا أو تجنّوا علينا.

«هكذا»، كما قلنا في مكان آخر، «ننتقل من اللاهوت السجالي الذي ساد معظم الألفية الثانية إلى اللاهوت الفلسفي والايجابي الذي نرجوه للألفية الثالثة: من لاهوتٍ يقول إنّ ديني وحده هو الدين الصحيح أو الأصحّ، ويجعل هدف الحوار الديني تحويل الآخر من دينه إلى ديني، ويفهم بالتسامح نوعاً من العفو عند المقدرة، ويمارس الطقوس أشكالاً جامدة مفرغة من محتواها، ويركّز على اسم جماعته مستخدماً كل وسيلة لطَمْس الأسماء الأُخرى، بما في ذلك العنف ضدّ الأفراد والحروب الأهلية والقومية... إلى لاهوتٍ يقول إنّ احتواء ديني على الحق والخير والجمال لا يعني خلوّ دين الآخر من الحق والخير والجمال، ويجعل



هدف الحوار فهم الآخر في العمق انطلاقاً من الجوهر الواحد، أي الفهم القائل بأنّ ما أُحاول تحقيقه بواسطة ديني يحاول الآخر تحقيقه بواسطة دينه هو، وينظر إلى التسامح بهذا المعنى، أي بمعنى أنّ المؤمنين يعملون، كلٌّ عبر دينه، من أجل قضية مشتركة، ويمارس الطقوس قاصداً جوهرها الذي هو إعادة الذات وإعادة كل النظام المخلوق إلى الحقيقة التي انبثق منها كل شيء، والسعي في كل حين إلى السلام. والسلام - تَباركَ الله - من أسمائه تعالى»[٣٢].

عظيمةٌ هي تجلّيات الله، وعظيمٌ كلامه للبشر في الأديان المختلفة. لكنّ هذه التجلّيات تبقى غير مرئية وهذه الخطابات غير مسموعة ما لم يقبلها كل فرد على حدة. لذلك كان أعمق خطاب من الله للناس هو خطابه لكل شخص بمفرده كما يتجلى للعقل والضمير. وهو القاعدة التي يجدر أن يقبل الفرد على أساسها دَعاوى دينه. والمحنة الكبرى هنا تلك الغشاوة التي تَحول بين الانسان وبين سماع صوت الله في أعماقه، مدوّياً مثل صلصلة جرَس لا تنقطع وجاعلاً من كل فرد حامل نبوّة هي، كما قلنا، الأساس لقبول أيّ نبوّة أُخرى. إذ ذاك يرى الانسانُ وجهَ الله واحداً في تجلّياته الرائعة ويسمع صوته واحداً في سيمفونيّة غنيّة من الأصوات. وعندئذٍ يتكشّف له الجوهر الذي سمّيناه «الدين في الأديان» أو «الوحدة في التنوّع».

هذه الوحدة، في ما يخصّ الشؤون الروحية، وحدة بين الأديان المختلفة، وكذلك بين المذاهب المختلفة داخل الدين الواحد. لكنْ إذا كان المقصود بالوحدة توحيد المؤسسات التي تحمل أسماء مثل البوذية والهندوسية والمسيحية، أو مثل الكاثوليكية والأُرثوذكسية والبروتستانتية، أو مثل السنّية والشيعية، تحت راية بشرية واحدة، فهذا أمرٌ مستحيل، وإنْ أمكنَ تحقيقه اليوم فلا بدّ من انفراطه غداً. خلاف الناس على قيادات وأسماء وأشخاص، على الأقل، سوف يبقى قائماً ما دام هناك أفراد وجماعات على سطح الأرض، وما دامت هناك

عقول تفسِّر وتجتهد في ضوء وجهات نظر وحاجات وظروف وأولويّات.

في المسيحية والاسلام، كما في كل الأديان، هذا خلافٌ قديمٌ جداً يعود إلى الأيام الأُولى. وإذا راجعنا تاريخ العقائد الدينية والسياسية لوجدناه تاريخ انشقاق وانقسام وخلاف بسببٍ من هذه العقائد وتفسيرها. وطالما تردَّدَت عبارات مثل «الانحراف» و«الخروج» و«المروق» و«الكفر» و«الهرطقة» و«خطّ العقيدة القويم» في المصطلحات الدينية والسياسية. ولئن أمكنَ عَزو بعض الخلافات الفكرية إلى عوامل شخصية أو ظرفية، فليست كلها هكذا. بعض الخلافات الفكرية أصيلة، تحتّمها طرائق تفكير متنوعة. وضمن هذا الخلاف الأصيل نفسه، يمكن العثور على أفكار مخطئة، وأفكار أصحّ من سواها، وأفكار مختلفة عن سواها اختلافاً محضاً، لكنها متساوية في صحتها. هذا الاختلاف في الشروح والتفاسير والاجتهادات يعزِّز تعدُّدَ الفرَق. كما يعزز هذا التعددَ انتماءُ الأتباع إلى مجموعات لغويّة أو عرقية أو قومية مختلفة. هكذا تأسست المذاهب، وصار لكل منها طقوس وتقاليد خاصة ترسّخت مع الزمن. لذلك إذا كان معنى الوحدة، كما يفهمه بعضهم، أن يأتي فريق إلى الآخر ليذوب فيه أو أن تحصل مساومات، فأقصر طريق إلى الحل هو نسيان الموضوع أو طيّه.

يبقى أهم شيء في الوحدة اللقاء حول الجوهر. وهذا الجوهر، بالنسبة إلى كل الأديان والمذاهب، لخّصه يسوع المسيح، كما ذكَرنا، على النحو الآتي: أن تحبّ الربّ إلهك بكل عقلك ونفسك وقلبك، أي بكل كيانك، وأن تحبّ «قريبك»، أي الانسان الآخر كائناً مَن يكون، كنفسك[٣٣]. مَن لا يفعل هذا لن تفيده كل دساتير الايمان لأنها لن تتجاوز اللفظ.

بهذا المعنى، الوحدة المسيحية أو الوحدة الاسلامية أو أيّ وحدة دينية أمرٌ ناجز. فالذين يحبّون الله على النحو المذكور يشكّلون وحدة غير منظورة، موجودة في كل المذاهب داخل دين معيَّن، لا بل في كل



الأديان وبين البشر جميعاً. الله يجمع هؤلاء إليه في اليوم الأخير، وهم خاصّته. إنهم خاصّته لا لأنهم تكنّوا بهذا الاسم أو ذاك، بل لأنهم أدركوا الجوهر وآمنوا في العمق. لذلك لا نفترقنَّ على «الفرقة الناجية»[٣٤] وعلى اسمها. الفرقة الناجية ليست أيّاً من الفرَق هنا على الأرض. لكنها مجموع الأفراد، من كل الفرق ومن خارج الفرق، الذين استطاعوا أن يحبّوا الله بكل كيانهم وأن يحبّوا الآخر كما يحبّون أنفسهم. بعد ذلك يصبح لنا فرقة ناجية، في السماء عند الله. الخلاص يحصل لا بفضل اسم، وهو يحصل من غير اسم.

إذاً، الفرقة الناجية ناجية لا لأنها فرقة، لكنها فرقة لأنها ناجية... هكذا يجدر أن نفهم الوحدة المسيحية أو الوحدة الاسلامية، لا بل وحدة المؤمنين وبني البشر جميعاً.


مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الرابع

لغة الدين

ألا يمكن أن ينحلّ الخطاب الالهي الذي تكلمنا عنه في الفصل السابق إلى وصايا في الأخلاق من أجل حسْن سَيْر الحياة الفردية والاجتماعية؟ بكلام آخر، هل يمكن أن تكون الرسالات الدينية تعابير بشرية بليغة عما هو في فطرة الانسان أو ضميره؟

إذا سُئل الكثير من الناس عمّا يَفهمون بالدين، لأجابوا أنه السلوك أو الأخلاق. بعض هؤلاء يؤمنون حقّاً بالجانب الإلهي للدين، لكنهم يَنظرون إليه كأمر مفروغ منه عند إجابتهم أنّ الدين أخلاق. وفي الانجيل والقرآن كليهما مقاطع تدعم هذه النظرة. فالايمان، حسب الانجيل، ميت بلا أعمال، وهو في القرآن مقرون بعمل الصالحات. وفي حين اختصر المسيح غرَض الناموس والأنبياء بحبّ الانسان لأخيه الانسان كتعبير عن حبّه لله، فقد اختصر النبيّ محمّد الدين بالمعاملة. لكنّ بعض القائلين بأنّ الدين أخلاق لا يؤمنون بالإلهيّات، بل ينظرون إلى الرسالات السماوية كأنظمة فلسفية أو خُلقية أو اجتماعية، وإلى أصحابها كمعلّمي أخلاق ومصلحين اجتماعيين[1]. قد يثابر عدد من هؤلاء على ممارسة بعض الشعائر الدينية، لكنهم يفعلون ذلك حفاظاً على المظاهر والانتماء الاسميّ إلى جماعة. ولعلّهم يقفون موقف إجلال



من مؤسسي الأديان، ويمارسون الطقوس الدينية تعبيراً عن هذا الإجلال وتقيُّداً بطريقة الحياة التي يقتضيها ذلك الدين. وهناك مَن يؤمنون بأنّ الدين أخلاق محض من غير أن يفكّروا في أيّ تَعارُض ممكن بين قناعتهم والنظرة الدينية التقليدية. إلا أنّ ما سنتناوله في هذا الفصل هو إحدى النظرات الفلسفية التي تُقارِب الدين من زاوية اللغة، فلا تجد في النصوص الدينية ما ينطوي على مادّة يمكن الدفاع المنطقي عنها باستثناء تلك التي تحثّ الانسان على التصرُّف بطريقة معيَّنة. فقد تكون الروايات التي تسردها الكتب الدينية غير صحيحة، وقد تكون سِيَر العديد من القديسين أو جوانب منها منحولة، لكنْ يبقى من هذه كلها الأخلاق أو طريقة الحياة.

ارتبطت هذه النظرة بحركة «التحليل اللغوي» التي نشأت في جامعة أُكسفورد البريطانية. ومن أكثر الكتابات بلاغةً ووضوحاً في التعبير عنها كتاب ريتشارد بريثويت الذي ظهرَ أواسطَ القرن الماضي بعنوان نظرة فيلسوف تجريبي إلى طبيعة الايمان الديني[٢]، وفيه أنّ التصاريح الدينية لا يمكن قبولها أو الدفاع المنطقي عنها إلا من وجهة خُلقية، بعدما كان جماعة ما يُعرَف بمدرسة «الايجابية المنطقية» ذهبوا، اقتداءً بتجريبية ديفيد هيوم، إلى أنّ التصاريح الدينية لا تَحمل أيّ محتوى يمكن الدفاع المنطقي عنه. فهي، حسب ألفرد آير[٣]، لا تندرج تحت بديهيّات الرياضيّات والمنطق التي تقوم صحّتها على التعريف ومبدأ التناقض، كما في قولنا إنّ الكل أكبر من الجزء أو إنه يستحيل وجود دائرة مربَّعة، ولا على الاختبار كما في العلوم المختلفة. وعندما يأتي آير إلى التصاريح الخُلقية، فهو يضعها في باب المشاعر أو الحالات النفسية الذاتية، حيث الأفكار تُقاس لا بالصحّة والخطأ، لكن بأحكام مثل الملاءمة وعدم الملاءمة. وفي ظنّ فلاسفة التحليل اللغوي أنهم وَسَّعوا النظرة إلى الدين عبر إبدالهم مبدأ التحرّي عن صحّة الأفكار بمبدأ استعمال الكلام، فقَصَروا الدين على الاستعمال الخُلقي الذي، في رأيهم، يذهب أبعد من



الشعور والحالات الذاتية نحو اقتراح خطة عمل تتجاوز الخاصّ إلى العامّ، إذ تولِّد لدى جماعة من الناس أهدافاً أو مقاصد مشترَكة. إلا أنّ الاختلاف بين هاتين المدرستين الفلسفيتين تجاه الدين يبقى، في التحليل الأخير، لفظياً، إذ ليس ثمة خلاف جوهري بين «الشعور» حيال التصرف بطريقة معينة و«القصد» للتصرف بطريقة معينة. لكن تبدو مدرسة أُكسفورد أكثر اعتدالاً بالنسبة إلى الإقرار بشرعيّة الدين، وإنْ أنكرت كل أبعاده، **وأهمها البعد الإلهي أو الروحي الذي لا يقوم دينٌ بانفصال عنه، وأبقت** على بُعد واحد هو البعد الخُلقي، فوَحَّدت الدين توحيداً تامّاً بالأخلاق.

ستّة مستويات

في هذا الفصل سنحلِّل باستفاضة نَصّاً إنجيلياً لنرى ما إذا كانت نظرة بريثويت لجهة خفض الدين إلى أخلاق تستقيم في ضوء هذا التحليل. والنصّ هو إنجيل متّى، فاتحة العهد الجديد، علماً أنّ النماذج التي اعتمدها بريثويت دفاعاً عن نظرته مستقاة من نصوص مسيحية. لكنْ على سبيل المقارَنة، سنتناول نَصاً إسلامياً في خطوطه العريضة. هناك، على الأقل، ستّة مستويات أو أصعدة أو استعمالات لغوية في إنجيل متّى: (١) المستوى التاريخي، (٢) المستوى الايماني، (٣) المستوى الخارق، (٤) المستوى الرمزي، (٥) المستوى الأُخرويّ، (٦) المستوى الخُلقي.

١. المستوى التاريخي

يَستهل متّى إنجيله بِتَحَرّي نسَب يسوع لجهة التبنّي، أي نسَب يوسف زوج مريم العذراء. وربما كان بعض هدفه من ذلك رَبْط خلفية يسوع التاريخية والاجتماعية بنبوّات العهد القديم. ولعلّنا نجد هدفاً آخر في المعنى الجديد الذي يعطيه يسوع لمفهوم النسَب، وهو معنى قائم على الروح لا على الدم: «مَن يصنع مشيئة أبي الذي في السموات هو أخي وأُختي وأُمّي»[٤]. لكن يبقى أننا أمام موضوع ديني خارج نطاق الأخلاق.

وفي الانجيل نفسه مقاطع أُخرى تاريخية - سَرْديّة، منها كرازةُ يوحنّا المعمدان وحياةُ التقشّف التي عاشها في البرّية وهو يقتات الجراد والعسل ويعمِّد قاصديه، ومنهم يسوع، ثمّ قطْعُ رأس يوحنا بأمر من الملك هيرودس، وحَمْلُه على طبَق إكراماً لزوجة أخيه وابنتها. أما عن يسوع، وهو موضوع الانجيل، فهناك أخبار كثيرة، منها اختيارُه تلاميذَه الاثنَي عشر، وانتقالُه وإياهم من مكان إلى آخر، معلِّماً الجموع ومستمعاً إليهم، وانتقادُه بعض الممارَسات الدينية والاجتماعية، خصوصاً شكلية الفريسيين. كما يروي متّى قصة المرحلة الأخيرة ليسوع المسيح، ومنها ركوبُه أتاناً إلى المدينة، حيث دَخَل الهيكل وقَلَبَ موائد البائعين، ثم إحضارُه أمام رئيس الكهنة قيافا والوالي الروماني بيلاطس البنطي. وتصف الرواية إصرارَ الجموع على إطلاق المجرم باراباس وصَلْبِ يسوع مع لصَّين، وإقدامَ يوسف الرامي على دفن يسوع، ثم ذهابَ امرأتين إلى القبر الذي وجَدَتاه خالياً بعدما نزل ملاكٌ من السماء ودحرجَ الحجر، وظهورَ يسوع، قائماً من الموت، للمرأتين ملقياً السلام عليهما، وبعد ذلك لتلاميذه قائلاً لهم إنه معهم «كل الأيام إلى انقضاء الدهر»[٥]، قبل صعوده إلى السماء.

إذا تركنا الأحداث الخارقة جانباً في هذه الروايات، مثل ولادة يسوع من عذراء واجتراحه العجائب وقيامته من الموت وظهوره لتلاميذه وصعوده إلى السماء، فالباقي منها أخبارٌ واقعية تثبت أنّ الأحداث التاريخية جزء من الكتابات التي يقوم عليها الدين. وإذ يرتبط بعضُها بالتعاليم الخُلقية، فبعضُها الآخر غير مرتبط بالأخلاق، لكنه قد يكون مرتبطاً بتفسير العقيدة أو بجوانب أُخرى مما يعنيه الدين. وهو أحياناً لا يتعدى كونه سرداً لوقائع.

لكن كيف يمكن التحرّي عن صحة هذه الأحداث التاريخية التي نقع عليها في إنجيل متّى؟ هل كان هناك ناسك في الصحراء اسمه يوحنّا المعمدان؟ هل عَمَّدَ يسوع؟ هل قُطِعَ رأسه؟ هل جَمعَ يسوع حوله اثني



عشر تلميذاً، أحدُهم يهوذا الاسخريوطي الذي خانه؟ هل حوكِمَ يسوع وصُلِبَ وقام فعلاً من الموت وظهر لتلاميذه وصعد إلى السماء؟

لقد أُثيرت حقاً شكوكٌ تاريخية حول المسيحية[٦]، لعل أهمها أنّ سيرة المسيح لم تَرِد في نصوص معاصرة له غير هذه النصوص المسيحية بالذات. إلا أنّ مثل هذه الشكوك يمكن أن تُثار حول أيّ نَصّ تاريخي قديم غير موثَّق. لكنّ النصوص الانجيلية ليست نَصّاً واحداً، بل هي مجموعة نصوص يؤيِّد أحدها الآخر. وفي حين أنّ كثيراً من النصوص التاريخية غير الموثَّقة تدور على موضوعات عاديّة لا تأثير لها في التاريخ، إلا أنّ النصّ الانجيلي يدور على موضوع كبير جداً، كان له أعظم أثر في التاريخ. كما أنّ علاقة المؤمنين مع هذه الرواية تبدأ لا من تاريخيّتها، بل من الايمان ببطل الرواية، يسوع المسيح. نحن لسنا أمام ما يسمَّى «رواية تاريخية»، وإن استطاع أن يبني عليها عددٌ من الروائيين أعمالاً كثيرة. الموضوع الأساسي هنا هو الله المتجسِّد. وما الوقائع، على أنواعها، إلا لدعْم الايمان. لكنّ المؤمن يصدِّق هذه الوقائع ويستعين بها على إيمانه، وهي جزء لا يتجزّأ من إيمانه. الايمان بالله ليس نتيجة منطقية لمقدمات تاريخية لكي تستقيم الاحتجاجات المسمّاة تاريخية عليه. غير أنّ ظهور الله في زمن معيَّن في شخص يسوع المسيح حدَث تاريخي - إيماني يحمل مصداقيّته، في نظر المسيحيين، عبر سلسلة من الشهود الذين عايشوه ورأوا أفعاله وشاهدوا قيامته واستمرّوا شاهدين حتى اليوم ضمن سلسلة من الأشخاص هم أساقفة الكنيسة وجماعة المؤمنين، الذين ما لبثوا أُمناء على هذا الايمان جيلاً وراء جيل وقرناً بعد قرن.

٢. المستوى الايماني

يحمل النص الانجيلي الذي بين أيدينا أساسيات العقيدة المسيحية المرتكزة إلى الايمان بالله عبر يسوع المسيح. الايمان الأساسي في



الأديان، كما قلنا سابقاً، هو إيمانٌ بأنّ هذا العالم الظاهر لا كيان له في ذاته، لكنه يستمدّ كيانيّته من الحقيقة المطلقة القائمة في ذاتها وراء الظاهر. هذا هو فعل الايمان الجوهري الذي تنطلق منه الأديان ليَعرض كل منها، بعد ذلك، مفهومه للمطلق. الكتب الدينية لا تقدِّم براهين فلسفية على وجود المطلق، لكنها تنطلق من وجوده كأمر بديهيّ مفروغ منه. هذا المطلق في المسيحية هو الله الخالق. إنه في أساس النظرة إلى العالم. والايمان به يعني رؤية العالم، بكل ما فيه، في ضوء الأُلوهة. لا شكّ أنّ النظرة إلى العالم كما لو كان خليقة إلهيّة، أو مرآة تَعكس وجه الله، مختلفة، على الصعيدَين النظري والعملي، عن النظرة إلى العالم كما لو كان كياناً قائماً في ذاته ومكتفياً بذاته. وهذا أمرٌ سيتمّ التوسُّع فيه لاحقاً. لكن كيف لهذا الانسان المحدود أن يتصوّر المطلق غير المحدود؟

يختلف تصوُّر الأُلوهة من دين إلى آخر. وفي المسيحية يرتكز على شخص يسوع المسيح أو «هويّته». الله، الذي يخاطِب الانسان عبر عقله وضميره، يؤكِّد هذا الخطاب ويوسّعه عبر يسوع المسيح، ابن الله، أو الله نفسه متجسداً. في الأديان يؤكد الله خطابه الشخصي لكل إنسان على ألسنة أنبياء أو مرسَلين مختارين. لكنّ المرسَل، حسب العقيدة المسيحية، هو المرسِل نفسه، حيث يغدو الخطاب الإلهي مباشراً. ويوضح إنجيل متّى أنْ «لا أحد يَعرف الآب إلا الابن»[٧]. ويضيف أنّ الله أوحى لبطرس أنّ يسوع هو المسيح المخلِّص[٨]. وكان الاعلان عن أُلوهة يسوع قد حصل قبل ذلك لدى عمادته على يد يوحنّا المعمدان وبعد ذلك عند تجلّي الله فيه وهو مع ثلاثة من تلاميذه، أحدُهم بطرس. والمسيح نفسه أشار إلى أُلوهته في مناسبات عدّة يروي عنها هذا الانجيل وسواه، منها أنّ أحدهم خاطبه بعبارة «المعلّم الصالح»، فأجابه يسوع: «لماذا تدعوني صالحاً؟ ليس أحدٌ صالحاً إلا واحد، وهو الله»[٩].

ويكمل إنجيل متّى رسْم معالم صورة يسوع المسيح عبر تعليمه وأفعاله



الخارقة، إلى أن تَبْلغ سيرته ذروتها بموته على الصليب وقيامته وإيكاله إلى تلاميذه متابعة الرسالة بعده. وكانت معارَضة اليهود للمسيح تجلّت في عدد من المواقف، أبرزُها تَمرُّدُه على ممارستهم الشكلية الجامدة للعقائد والطقوس، وحَصْرِهم الخلاص بأنفسهم لأنهم «أولاد إبراهيم». لكنّ يوحنا المعمدان أكّد على شموليّة الخلاص وأُبوّة الله للبشر أجمعين بقوله «إنّ الله قادرٌ أن يقيم من هذه الحجارة أولاداً لإبراهيم»[10] وأخيراً استطاع اليهود أن يجرّوا المسيح إلى الصلْب، وهو ما ارتضاه باختياره لأنه الاله القادر على كل شيء. وكانت العلّة المباشرة التي صُلِبَ المسيح من أجلها، حسب رواية متّى، مكتوبة فوق رأسه على الصليب: «هذا هو يسوع ملك اليهود»[11] فهم صلبوه لأنه رفضَ أن يؤسس مملكة أرضية تضمن لهم الاستقلال السياسي والهيمنة كما كانوا يحلمون، ولأنّ عبارة «اليهود»، في نظره، تتجاوز مفهوم الاختيار العرقي نحو مفهوم الاختيار الخلاصي وراء كل الأعراق والقوميّات والأديان. المسيح - الاله، حسب العقيدة، ارتضى موت الصليب برهاناً على حبّه البشَر، لئلّا يبقوا مكبَّلين بالأرضيّات، بل لكي يروا العالم في منظار الأُلوهة، لأنّ ملكوت الله يبدأ هنا على الأرض، استعداداً كي يناله المرء في الدهر الآتي. ولئن كانت إحدى عِبَر الصليب موت الانسان القديم، فالعبرة الأكبر هي القيامة، التي تحمل معها إنساناً جديداً مخلَّصاً. وها هي قيامة المسيح تعزِّز هذا الرجاء بالغلبة على الموت وتحقيق الحياة الأبدية.

ويأتي مفهوم الروح القدس استكمالاً لتصَوُّر الأُلوهة في المسيحية: هذه الأُلوهة المتجلّية عبر الله الآب، ويسوع المسيح الابن، والروح القدس. هذه الثلاثة، حسب العقيدة المسيحية، هي ثلاثة «أقانيم» أو أشخاص في واحد، أو تجلّيات مختلفة، ولكن متكاملة، للأُلوهة. الروح القدس هذا هو روح الله. وكما قال يسوع لتلاميذه، إنّه «روح أبيكم الذي يتكلم فيكم»[12] هذا يعني أنّ الله يخاطب كل فرد من البشر عبر الروح



القدس، أي عبر فطرة الانسان السليمة وعقله وضميره. من هنا قال المسيح إنّ أكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها إنسان هي التجديف على هذا الروح بالذات: «كل خطيّة وتجديف يُغفَر للناس. وأما التجديف على الروح فلن يُغفَر للناس. ومَن قال كلمة على ابن الانسان يُغفَر له. وأما مَن قال على الروح القدس فلن يُغفَر له»[١٣]. الروح القدس، إذاً، أي روح الله في الانسان، هو الوسيلة الأُولى لِوَصْل الانسان المحدود بالله غير المحدود. أيُّ إقرارٍ بوجود الله، سَواءٌ أكان من ضمن الأديان أم من خارجها، قائمٌ على هذه القوّة الالهيّة في الانسان، التي هي، حسب المصطلح المسيحي، الروح القدس. لكن إذا كانت معرفة الانسان لله قائمة على هذه الفطرة، فمعرفته هويّة يسوع المسيح واعترافه بأُلوهته ليسا أمراً فطريّاً، لكنهما أمرٌ قائمٌ على إعلان المسيح (ابن الانسان) عن نفسه وعلى تصديقه. ولئن أجازَ المسيحُ نفسُه للناس عدم تصديقه، إلا أنه لم يُجِزْ لهم عدم تصديق الروح القدس، وهو روح الله فيهم. فلْيكتفوا بالروح إنْ كان يقودهم إلى الله، لكنّ الايمان المسيحي لا يستغني عن مفهوم التجسُّد الالهي في شخص يسوع المسيح. هكذا يكتمل التصوُّر المسيحي للأُلوهة بالثالوث. وكانت وصيّة يسوع الأخيرة لتلاميذه بعد قيامته أن يتلمذوا جميع الأُمم ويعمّدوهم «باسم الآب والابن والروح القدس»[١٤].

ما نحاوله هنا هو التحقُّق من أنّ النص الانجيلي لا يقتصر على الأخلاق بل يتناول أُموراً متنوّعة ومترابطة، وأنّ أيّاً من هذه لا ينحلّ إلى أخلاق بل الأحرى وَضْعُ الأخلاق المسيحية في ضوء هذا الكل المتكامل. لكن عند هذه النقطة أودّ أن أُبدي اجتهاداً فلسفياً شخصياً قد يعين على تقريب مفهوم الثالوث أكثر إلى الادراك. لنبدأْ بأنّ الله (الآب) هو الواحد في الكل. هذه المقولة في تصوُّر الأُلوهة تنسجم تماماً مع المسيحية، كما تتّفق مع اليهودية والاسلام وسواهما من الأديان التي لا تقول بالتجسُّد الالهي. وفي الشعر الصوفي الاسلامي أبيات كثيرة رائعة



تعبِّر عن الله بهذا النوع من الكلام، من غير أن يعني ذلك تبنّياً ضرورياً لمفهوم وحدة الوجود المرفوض في بعض الفكر الديني التقليدي. ومن هذا القبيل قول أبي العتاهية: «وفي كل شيءٍ لنا آيةٌ / تَدلّ على أنه الواحدُ»[١٥]. وقبل سقراط قال الفيلسوف الاغريقي طاليس: «ثمّة إلهٌ في كل شيء»[١٦]. القول بأنّ الله هو الواحد في الكل يشير إلى كلّية الحضور الالهي في الوجود، كما إلى وحدة المصدر والمعنى والهدف والقيمة: **المصدر الالهي للوجود، المعنى الالهي للوجود، الهدف الالهي** للوجود، القيمة الالهيّة للوجود. ولئن كان الآب هو الواحد في الكل، فالابن، يسوع المسيح، هو الكل في واحد. فكما أنّ الله هو الكيان الأزلي المقدَّس الحاضر في كل فرد في الوجود، هكذا يجتمع الوجود كله، من حيث هو كيان مقدَّس، في شخص يسوع المسيح. لكنّ المسيح هو الكل في واحد بمعنى آخر أيضاً، ضروري جداً للعمل الخلاصيّ: فهو الكل لا بمعنى اقتصار الكل على الكيان المقدَّس فحسب، بل بمعنى استيعابه الكيان الساقط أيضاً. هكذا يأتي الوجود الساقط كله - عَرَضاً، بالطبع، لا جوهراً - إلى واحد، هو يسوع المسيح، كيما ينال الخلاص. لكل كيان أرضي وجهان: الساقط والمقدَّس: هذان الوجهان يجتمعان في المسيح، حيث يرتفع الكل المدنَّس إلى الكل المقدَّس. وهذا معنى قول العقيدة المسيحية بأنّ يسوع المسيح، عبْرَ موته على الصليب، حمل خطايا البشر وآلامهم وعثراتهم. لا يكفي أن يكون حضور الله في الوجود حضوراً للواحد في الكل، إذ قد يبقى الكل متغرّباً عن الأُلوهة ما لم يتعرّف إليها عبر الروح القدس في الوعي البشري. ويأتي دَور المسيح في هذه العملية كي يساعد الانسان، ومن خلاله الوجود بأسره، على استعادة الأُلوهة المفقودة. المسيح هو الكل في واحد من أجل عودة الكل إلى الواحد عبر اكتشاف الواحد في الكل. الفرد قد يغفل أو يتغافل عن الروح القدس فيه، ولعلّه لا يصدِّق. هنا يأتي دَور الابن، أي المسيح، مصداقاً على أنّ هذا الروح إنّما هو روح الله. المسيح هو



النموذج الحسّي الحيّ للألوهة، بما أنّ المعرفة البشرية تحصل بالحواس. إنه، بتجسُّده وعمله الخلاصيّ، نموذج مزدوج للانسان لكي يطيع الوصيّتين الالهيّتين المتكاملتين: معرفة الله بالعقل والارادة والقلب، وحُبّ الآخرين كتعبير عملي عن هذه المعرفة. إنّ حب الانسان للانسان، وهو الجانب الخُلقي للدين، لن يكتمل إلا في ضوء نظرة إلى العالم يكون الله في أساسها. واختصار الاجتهاد الذي أعطيناه حول الثالوث هو أنّ المؤمن يرى وجه الله الآب في كل شيء، وأنه يرى كل شيء في وجه يسوع المسيح الابن، وأنّ الروح القدس هو روح الأُلوهة في الانسان، الذي يصله بالآب والابن ويمنحه القدرة للتعرف على وجه الآب ووجه الابن ورؤية كل ما في الوجود من خلالهما.

٣. المستوى الخارق

هناك نوعان من الأحداث التي نقع عليها في إنجيل متّى كما في كثير من النصوص الدينية: المألوف وما يكسر المألوف. الأحداث الخارقة التي تتجاوز المعتاد كثيرة هنا، وأعظمها ولادة يسوع من العذراء مريم التي حبلت به من الروح القدس، واعتلانه كالمسيح المخلِّص لدى عمادته على يد يوحنا ولدى حادثة التجلّي على الجبل حيث ظهر الله فيه، ثم لدى قيامته من الموت. ومن الأحداث الخارقة المتعلقة بولادة يسوع اهتداء المجوس بالنجم إلى مكان الولادة، وظهور ملاك الرب ليوسف في حلم ليذهب بالصبي إلى مصر هرباً من الملك هيرودس الذي كان سيقتله. كما يَنسب هذا الانجيل عدداً من العجائب إلى المسيح، مثل شفاء المرضى والمشي على الماء.

هذه الأحداث كلها تتجاوز البعد الخُلقي نحو أبعاد أُخرى، أهمّها شخص يسوع المسيح. فهو الاله المتجسّد الذي يقلِّص المسافة بين الانسان والله. الانسان يَطرح أسئلة، منذ عهده بالادراك، عن علّة وجوده ووجود كل شيء. وإذ تتجلّى في وعيه فكرة المخلوق، فهي تَحمل



معها فكرة الخالق. سؤال الانسان عن علّة وجوده ليس سؤالاً خُلقياً، لا بل هو أقرب لغوياً أو شكلياً إلى الأسئلة العلمية لأنه متعلق بما هو كائن لا بما يجب أن يكون. لكن في حين تتناول الأسئلة والأجوبة العلمية تكوين الأشياء وصولاً إلى عناصرها الأُولى التي يمكن التحرّي عنها اختبارياً، فالسؤال الديني يتناول العلّة الأُولى لكل الأشياء، وهي تقع كلياً خارج نطاق العلم وطرائقه. ومهما كانت الأجوبة العلمية عن العلل الظاهرة أو الكامنة لتكوين الأشياء وأنماط فعلها وتفاعلها، يبقى السؤال الديني قائماً منذ البداية، بانفصال عنها، وهو: ما الذي يفسِّر وجود الكون؟ كيف جاءت العناصر الأُولى التي يتوقف عندها العلم إلى الوجود؟ أو، حسب تعبير الفيلسوف الألماني ليبنتز (١٧١٦)، «لماذا هناك شيء وليس لاشيء؟»[١٧].

لكن كيف يكون هذا الاله - العلّة الأُولى أو الاله - الخالق؟ وهل ثمة علاقة شخصية بينه وبين الانسان؟ المسيحية أكَّدَت على هذه العلاقة الشخصية عبر يسوع المسيح، الله المتجسِّد. وإذا كان الله قد تجلّى في كلام عبر أنبياء ومرسَلين، فلماذا لا يتجلّى في شخص؟ الله، القادر على كل شيء حسب المنطق الديني، قادرٌ على الحلول في جسد والتجلّي على هيئة يسوع المسيح. نطاق الدين، إذاً، نطاق إعجاز قبل أن يكون أيّ شيء آخر، من أخلاق أو سواها[١٨]. والمعجز الأول، الأصلي، هنا هو خَلْق العالم: إنّه فعل الخَلْق قبل أن يكون فعل الخَرْق، أو إنه القانون الطبيعي بالذات قبل أن يكون خَرْق القانون، علماً أنّ التحديد المقبول للعجيبة، فلسفياً ودينياً، على أوسع نطاق هو أنها خَرْقٌ للقانون الطبيعي[١٩]. أما أفعال الخرق التي اجترحها يسوع، والتي يَروي إنجيل متّى عن كثير منها، فهي قائمة على أُلوهته. ولئن كان المعجز، بمعنيَي الخَلق والخَرق، «عند الناس غير مستطاع»، لكنْ «عند الله كل شيء مستطاع»[٢٠]. ولا بدّ من النظر إلى أفعال الخرق، حيث يتدخل صانع القانون في قانونه لحِكمةٍ منه، في ضوء فعل الخلق: فمغزاها أن توجِّه الانسان إلى الله الخالق.

يروي إنجيل متّى عن عدد من الخوارق التي صنعها المسيح، منها شفاؤه أمراضاً كالفالج والعمى والبكم والبرَص والحمّى ونَزْف الدم والجنون، وتحويلُه كمية ضئيلة من الخبز والسمك إلى طعام للآلاف، ومنها انتهارُه الرياح وتسكينُه جموح الموج ومَشْيُه على الماء أمام تلميذه بطرس الذي شَكّ فيه، فأنّبَه المسيح لقلّة إيمانه. هكذا يبدو أنّ أحداث الخَرق تحصل لا من طرف واحد، بل من طرفين. فهي، من ناحية، أفعال إلهيّة، لكنها تقتضي اعترافاً بها كأفعال إلهيّة تَخرق المعتاد. وهذا الاعتراف قائم على الايمان. من هنا كان المسيح يَربط العجائب بالايمان. لكنّ السؤال الآن هو عن التحقق من صحة المعجزات التي صنعها المسيح: هل شفى المرضى؟ هل أشبعَ الآلاف بتحويله الأرغفة الخمسة والسمكتين إلى طعام كثير؟ هل مشى على الماء حقاً؟ بل هل تجسَّدَ اللهُ فيه عند ولادته، ثم تجلّى عند عمادته وعلى الجبل؟ وأخيراً، هل قام المسيحُ فعلاً من الموت؟

الاجابة عن هذه الأسئلة خاضعة لمنطق الايمان. وإذا كان الايمان، المسيحي على الأقل، إيماناً بالله وبأنه خالق العالم، فهذا يعني أنّ الايمان إيمانٌ بمعجز، لأنّ خَلْق العالم، بما فيه من قوانين، هو النموذج الأول للاعجاز كما قلنا. فالايمان، بالمعنى المسيحي وبالمعنى الديني عموماً، إمّا أن يكون إيماناً بمعجِز وإمّا لا يكون ثمة إيمانٌ على الاطلاق. أما الأحداث التي تَخرق القانون فلا يمكن إدراكها من حيث هي تدخُّل إلهيّ إلا بالنظر إليها في ضوء القانون، أي بِوَضْع أفعال الخَرق، كما مرّ معنا، في ضوء فعل الخَلق. والفاعل، في الحالين، واحد، وهو الله. وإذا عدنا إلى موضوع الأخلاق، فهذه الأحداث، من شفاء مرضى وإشباع جياع ومشي على الماء وقيامة من الموت، خارج نطاق الأخلاق. وهدفُها تعزيز صلة المؤمن بالخالق عن طريق الصلاة إليه واستلهامه لا من أجل الأعمال الصالحة فحسب، بل من أجل أُمور مثل صحة الجسد والنفس والنجاح في كل المجالات ووضع حياة المؤمن



برمّتها، سواءٌ أكانت داخل نطاق الأخلاق أم خارج هذا النطاق، تحت عينه وعنايته.

٤. المستوى الرمزي

رأينا أنّ المسيح كان يربط حصول العجائب بالايمان. وهذا واضحٌ في إنجيل متّى كما في الأناجيل الثلاثة الأُخرى. ولعل أبلغ ربْط من هذا القبيل هو ما حصل بعد حادثة التجلّي على الجبل. فعندَ نزول يسوع والتلاميذ الثلاثة الذين رافقوه، كانت الجموع في انتظاره مع عدد آخر من التلاميذ. وتقدَّم أحدهم إليه طالباً أن يشفي ابنه، ففعل. وتعجّبَ التلاميذ لأنّ والد الصبي كان قد سألهم الشيء نفسه فلم يستطيعوا، فأجابهم المسيح: «لو كان لكم إيمان مثل حبّة خردل، لكنتم تقولون لهذا الجبل انتَقِل من هنا إلى هناك فينتقل، ولا يكون شيء غير ممكن لديكم»(٢١). لا شكّ أنّ هذا الكلام رمزيّ بمعنى. لكنّ دعاة توحيد الدين بالأخلاق يفسرون ناحيته الرمزية على نحو داعم لموقفهم، فيجدون في الجبل رمزاً لصعوبات الحياة وفي الايمان، أي الاتّكال على الله، رمزاً للتغلُّب على هذه الصعوبات. هذا تفسير معقول جداً، ولا يجافي منطق الايمان. فالايمان، مهما صغر، يستطيع التغلُّب على صعوبات الحياة مهما كبرَت. لكن إذا أفسحنا المجال لتفسير الرموز الدينية على هذا الأساس فقط، فهذا من شأنه إلغاء نطاق الدين المميَّز وتوحيد الدين توحيداً تامّاً بالأخلاق. وقد اعتَمَد بعض المفكرين هذا المنهج في تفسير الدين، ومنهم المفكر الألماني لودفيغ فويرباخ الذي دعا إلى «ترجمة» الكتاب المقدس «من لغة الشرق الخيالية إلى لغة الحديث البسيط»(٢٢). لكنّ فويرباخ، كما هو معلوم، أنكرَ الجانب الالهي من الدين إنكاراً تاماً، زاعماً أنّ الانسان هو الذي خَلَقَ الله، واقتصرَ على الجانب الخُلقي من الدين. ومن هؤلاء الربوبيّون البريطانيون الذين، مع اعترافهم بوجود الله، قَصَروا إيمانَهم على «الدين الطبيعي» أو العقلي وأنكروا

الدين الموحى. وتكفي عناوين كتبهم - مثل: «المسيحية ليست مُلْغِزَة» (جون تولاند، ١٦٩٦)، «دين الطبيعة موصوفاً» (وليم وولاستون، ١٧٢٢)، «المسيحية قديمة قِدَم الخليقة، أو الانجيل: طبعة ثانية لدين الطبيعة» (ماثيو تيندال، ١٧٣٠) - دلالةً على موقفهم[٢٣].

لكنْ بالعودة إلى كلام المسيح حول قدرة الايمان على نقل الجبل من مكانه، نقرأ في النص عبارة «هذا» الجبل، مما يعني الاشارة إلى جبل معيّن. وإذا تذكّرنا أنّ الكلام قيل بعد حادثة التجلّي على الجبل والنزول إلى السفح حيث كانت الجموع في انتظاره، لأدركنا أنّ «هذا الجبل» هو الجبل الذي استحال وجهُ المسيح فوقه نوراً يعبِّر عن حضور الله أو تجلّيه فيه. إنه الجبل الذي وقف الناس مع عدد من التلاميذ على سفحه ينتظرون يسوع، والذي كان على مرأى أعيُنهم وهو يشير إليه بيده كما يمكن أن نتصوَّر. لو قيل الكلام نفسه على ضفة نهر أو على شاطئ بحر أو وسط بستان زيتون، لجاء على النحو الآتي: «لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل، لكنتم تقولون لهذا النهر (أو البحر أو البستان) انتقِل من هنا فينتقل». لا بدّ هنا من التأمل في مفهوم الانتقال: أهو انتقال مادّي من مكان إلى مكان، أم انتقال من نوع آخر؟ الحقّ أننا لم نسمع خلال التاريخ عن إيمانٍ نَقَل جبلاً أو نهراً أو سهلاً من مكانه إلى مكان آخر. هذا يدعونا إلى التفكُّر في مفهوم الانتقال. قد ينتقل شيء ما وهو في مكانه، كانتقال الماء في وعاء من حال البرودة إلى حال السخونة أو العكس، وانتقال شخص من حال يأس إلى حال رجاء أو العكس. هناك، إذاً، انتقال للشيء الواحد من حال إلى حال وهو في المكان نفسه. وهذا ما يَحمله كلام المسيح الذي يعزو إلى الايمان قدرة نقْل الجبل، وبالمعنى نفسه نقْل النهر أو البحر أو البستان أو أيّ شيء آخر في العالَم، من مكانه إلى مكان آخر، حيث «المكان» هو «الحال» أو «الماهيّة». أما أن يكون الايمان قادراً على نقل الجبل والنهر والبحر والبستان، لا بل العالم كله، من مكان إلى مكان أو من حال إلى حال

فهو من جوهر الايمان. في غياب الايمان، يكون العالم هناك: كوناً قائماً في ذاته ومكتفياً بذاته، ولا مكان لله فيه. وهناك كثيرون يَنظرون إلى العالم من هذه الزاوية، وبينهم علماء ومفكّرون يقيمون نظرتهم إلى الكون على ما يعتبرونه شواهد علمية. فإذا كان افتراض وجود الله لا يقدِّم، بل قد يؤخِّر، في الاستكشاف العلمي للكون، استنتَجوا خطأً أنّ الله غير موجود. واستنتاجهم المتهوّر يشبه القول بأنّ الكتاب الذي بين أيدينا غير موجود لأنه لا يتكلم، مثلاً، عن فلسفة إميل دوركهايم الاجتماعية أو عن نظرية كارل ماركس في الاقتصاد والمجتمع المثالي. ومن غير أن ننكر على هؤلاء إنكارهم وجودَ الله، إلا أنّ الخطأ هو في استنجادهم بالعلم كمقدمة منطقية لاستنتاجهم، في حين أنّ الطريقة العلمية لا تقدِّم ولا تؤخِّر في هذا المجال. لكن في أيّ حال، ليس ثمة ما يمنع أحداً من النظر إلى العالم كما لو كان كوناً قائماً في ذاته، ولا يحتاج إلى قوّة خارج ذاته توجِدُه وتسيّره وتحفظه من لحظة إلى أُخرى وتمنحه معنىً وقيمةً وهدفاً. أما عند حصول الايمان، فالنظرة إلى العالم تتبدل، لأنه إذ ذاك ينتقل أو يتحول من كتلة حجار وتراب وماء وهواء وأحياء، وباختصار من كيان قائم في ذاته يسير وفق قوانين عمياء، إلى مخلوق يَعكس وجه الخالق.

لهذه النظرة أثر أكيد على الصعيد العملي: لا على صعيد الأخلاق فقط، بل على كل الصعُد في حياة الفرد، الذي يحمله الايمان على النظر إلى العالم كما لو كان مخلوقاً ينطوي على معانٍ وقيم وأهداف مبثوثة فيه عبر فعل الخَلق. لكنْ يجدر أن نلاحظ أنه ليس عبثاً حصول هذا الكلام، الذي لجأ فيه المسيح إلى رمز الجبل، بعد حادثة التجلّي. إذ كما تجلّى الله في يسوع، معلناً أنه ليس يسوع الناصري فقط بل المسيح المخلِّص أيضاً، هكذا يستطيع أن يعاين كل إنسان تجلّي الله في العالم عبر الايمان. فبِنَقْله العالمَ من حال الكون القائم في ذاته والمكتفي بذاته إلى حال المخلوق الذي يعكس صورة الخالق، يكون الايمان قد حمل

صاحبَه على رؤية الإعجاز في الكون، هذا الاعجاز الذي يَفترض شرطين لحصوله: أن يكون الله هناك ليفعله، لأنّ الله وحده صانع معجزات، وأن يكون للانسان عينان، هما عَينا الايمان، لكي يستطيع رؤية الكون معجزةً إلهيّة. الايمان، إذاً، هو فعل الخَرق في حياة المرء، الذي يوجِّه أنظاره نحو فعل الخَلق.

الرمز الذي يقوم عليه هذا الكلام عن الايمان ليس من باب الرمزية التي نقع عليها في كثير من الشعر والأعمال الأدبية، حيث لا تتعدّى الرموز كونها حلْية أُسلوبية يلجأ إليها الكاتب لدَواعٍ جَماليّة أو لدَواعٍ اجتماعية من نوع المحرَّمات. الدواعي الاجتماعيةُ تمنعنا أحياناً من تسمية أشياء معيَّنة بأسمائها الحقيقية، فنطلق عليها أسماء مستعارة بغْيةَ تَجاوُز هذه العوائق. والدواعي الجَماليّة تحصل ابتغاءً لفصاحة في التعبير، قد تضفي رونقاً لفظياً من غير أن تضيف إلى المعنى. لكن لا يَعقل أن يلجأ المسيح، في هذا السياق الديني المكثَّف، إلى الرمز الذي لا يعدو كونه حيلة أو حلْية لفظية. هذا لا نجده في أيّ مكان من الانجيل. ولئن صحَّ أن نطلق على هذا النوع الجَمالي - الاجتماعي من الرمز اسم «الرمز الساتر»، فالنوع الذي لجأ إليه المسيح في كلامه عن الايمان، كما في أمثاله، يمكن تسميته «الرمز الكاشف»[٢٤]. في الرمز الساتر، يلجأ المتكلم أو الكاتب إلى سَتْر ما يعرفه ليولِّد لدى المستمع أو القارئ شغفاً في البحث عنه، أو ليتمكّن من البَوح به. لكنّ اعتماد الرمز الكاشف يحصل لأنّ الموضوع الذي يدور عليه الكلام يتجاوز كثيراً الادراك العادي. فالجبل في كلام المسيح لا يرمز إلى صعوبات الحياة. إنه جبل التجلّي الذي صعد إليه قبل نزوله إلى الجموع. والرمزية في الكلام تتناول فعل النقل، لا الجبل. والنقل الذي يفعله الايمان، كما لاحظنا، هو نقل الجبل، ومعه العالم كله، من حال الكيان القائم في ذاته إلى حال الكيان المخلوق الذي يعكس صورة الخالق. وهذا النوع من الرمزية ينطبق أيَّما انطباق على الرموز التي لجأ إليها المسيح في أمثاله. بعض هذه الأمثال



نجدها في إنجيل متّى، ومنها مثَل الزرع الذي سقطَ في أمكنة مختلفة، ومثَل التاجر الذي باع كل ما لديه لشراء لؤلؤة نادرة، ومثَل الخميرة الصغيرة التي تخمّر أكياساً من الدقيق، ومثَل الخروف الضال، ومثَل العذارى والعريس، ومثَل الملك الذي صنع عرساً لابنه. إذا تأمّلنا في هذه الأمثال جيداً وقارَنّاها بأمثال المسيح في الأناجيل الأُخرى، لوَجدنا أنها كلها تدور على ما سمّاه المسيحُ «الملكوت»، ملكوت الله، أي العالم في ماضيه وحاضره ومستقبله، ومنذ بدايته حتى النهاية، من حيث هو خليقة إلهيّة ذات معنى وهدف إلهيَّين. وبما أنّ مفهوم الملكوت يتجاوز الظاهر، كان لا بدّ من الاستعانة بالرمز الذي سمّيناه كاشفاً لتقريب ذلك الكيان إلى إدراك المستمعين. وإذا كان الرمز الساتر، كما سمَّيناه، محاولة لإخفاء ما هو معروف، فما سميناه الرمز الكاشف محاولة لإظهار ما هو غير معروف.

٥. المستوى الأُخرويّ

هذا يقودنا مباشرةً إلى مستوى إضافي للنصّ الانجيلي، هو المستوى الأُخروي الذي يشير إلى أمرين: الأول أنّ هذا العالم الظاهر، بكل ما فيه، ليس كوناً قائماً في ذاته ومكتفياً بذاته، بل هو خليقة من صنع الله. وقد صنعه الله من أجل الانسان كيما يحقق ذاته في ضوء القصد الالهيّ. هذا يعني أنّ اختبار الانسان للعالم وعلاقته مع العالم، بما فيه من أشياء وأُناس آخرين، خبرة وعلاقة لا مع كائنات خالية من القيمة والمعنى، لا بل هي خبرة وعلاقة مع العالم من حيث هو ذو معنى وقيمة وهدف، مستمَدَّة كلها من الخالق[٢٥]. حتى علاقة الانسان مع الكائنات الحية الأُخرى ومع الجوامد هي، في المنظار الديني، علاقة معنى وقيمة وهدف. من هنا كانت الدعوات العصرية إلى احترام كرامة الانسان والحفاظ على البيئة في صلب هذه النظرة الانجيلية. فرعاية حقوق الانسان ورعاية البيئة هما الوجه العملي لرعاية حقوق الله[٢٦]. الأمر

الثاني الذي يشير إليه المستوى الأُخروي هو أنّ نهاية حياة الانسان في هذا العالم، وحتى نهاية العالم بالذات، ليستا آخر المطاف، بل هناك حياة أُخرى يتحقق فيها الملكوت بكل صفائه وبهائه. هذا يتحقق مع «انقضاء الدهر» و«المجيء الثاني» للمسيح. وفي إنجيل متّى علامات على نهاية الأزمنة(٢٧)، منها الحروب والمجاعات والأوبئة والزلازل وظهور الأنبياء الكذَبة الذين يؤيدون دعاواهم بعجائب شيطانية، وكذلك ظلمة الشمس والقمر وتساقط النجوم من السماء. لكن لا أحد يعلم بهذه الساعة سوى الله. بعد ذلك يجيء المسيح «في مجده وجميع الملائكة القديسين معه»، و«يجلس على كرسيّ مجده»(٢٨).

النظرة الأُخرويّة في الانجيل، بالمعنيَين المذكورَين، تأكيدٌ لقول المسيح: «مملكتي ليست من هذا العالم»(٢٩). وهنا يكمن جوهر الدين. هناك فلسفاتٌ كثيرة لا تعترف إلا بهذا العالم الظاهر؛ وأُناسٌ كثيرون عاشوا على هذه الأرض وسواهم يعيشون اليوم وآخرون سوف يعيشون في المستقبل، لا يُقرّون إلا بهذا العالم الظاهر. ونجد بين هؤلاء كثيرين ممن يعتنقون أرفع المثُل ويتصرفون على أساسها؛ وقد ينادون بالحفاظ على البيئة بناءً على قيم جمالية وخُلقية، وباحترام كرامة الانسان استناداً إلى مفاهيم السعادة والسلام ضمن المجتمع والعالم الأوسع. ولعل هؤلاء «مؤمنون»، بمعنى عميق، من غير أن يَدروا، إذ إنّ صوت الضمير الذي يدفعهم إلى مبادئ الحق والخير والجمال والعمل بموجبها هو صوت الله فيهم. وإذ لن ندخل في هذا الموضوع هنا، إلا أننا نعود إلى العنصر المحدِّد للدين، وهو «مملكتي ليست من هذا العالم»، لنقول إنّ هذا لا يعني البتّة أنّ رسالة الدين غير معنيّة بهذا العالم أو بحياة الانسان على الأرض. صحيحٌ أنّ الدين ليس من هذا العالم، لكنه من أجل هذا العالم، لتحويله، بالايمان، من عالم بلا إله إلى عالم إلهيّ. الدين دعوة إلى رؤية العالم في ضوء الألُوهة. نطاق الدين هو العالم، لكن العالم الممجَّد، المنقول - كالجبل الذي تجلّى عليه الله بيسوع المسيح - من



«مكان» إلى «مكان آخر»، أي، كما قلنا، من حال العالم القائم في ذاته والمكتفي بذاته إلى حال العالم القائم بالله، والذي يصير مرآة تعكس وجه الله. كون مملكة الدين من غير هذا العالم، إذاً، لا يعني أبداً الانكفاء عن العالم، بل يعني تحويل العالم ورؤيته في منظار الأُلوهة. وهذا هو النطاق الحقيقي للدين. إذا خُفض الدين إلى أخلاق وإصلاح اجتماعي فهو لا يبقى ديناً، بل يغدو أخلاقاً خالصة وعملاً اجتماعياً محضاً. ولئن كان الدين معنيّاً بالأخلاق والاصلاح الاجتماعي، فهذا لأنه معنيٌّ بحياة الانسان في مختلف جوانبها. وسنرى في الفقرة اللاحقة اختلاف الأخلاق الدينية عن الأخلاق غير الدينية. لا يمكن خفض اللاهوت إلى أخلاق أو توحيد نطاق الدين بنطاق الأخلاق. الدين أوسع من الأخلاق. واللاهوت إمّا أن يكون «لاهوت الملكوت»، وإمّا لا يكون لاهوتٌ على الاطلاق.

٦. المستوى الخُلقيّ

لقد اخترنا إنجيل متّى كنَصّ ديني نحلّله تحدّياً للفلسفات التي تَقْصر الدين على الأخلاق، لأنّ هذا الانجيل زاخر بالأبعاد الخُلقية، حيث يعلن المسيح أنه يريد «رحمةً لا ذبيحة»[٣٠]؛ وحيث يجيب دعاة الشكلية الذين انتقدوه لشفائه المرضى يوم سبت بأنّ «ابن الانسان هو رَبّ السبت أيضاً»[٣١]، مختصراً كل الناموس والأنبياء بحبّنا للانسان الآخر، كائناً مَن يكون، كتعبيرٍ عن حبنا لله[٣٢]، وبتحديده النجاسة لا في الطعام الذي يدخل عبر الفم بل بالكلام الذي يخرج منه والذي يستطيع أن يقتل النفس إذ في القلب يكمن الصلاح والشرّ كلاهما[٣٣]، هذا القلب الذي هو وحده الدليل على صدق الكلام المعبِّر عن الايمان أو كذبه[٣٤]. إلا أنّ ما يجعل إنجيل متّى فريداً لجهة المحتوى الخُلقي هو تخصيصه ثلاثة فصول لنقل «موعظة الجبل»[٣٥]، حيث يظهر يسوع المسيح في أفصح وجه له كمعلّم أخلاق.

في هذه الموعظة يخاطب المسيح تلاميذه، ومن خلالهم كل إنسان،



واعداً بملكوت السموات المساكينَ بالروح والحزانى والودعاءَ والجياعَ إلى البِرّ والرحماءَ وصانعي السلام والمضطهَدين من أجل الصلاح. ويؤكد على أنّ الاعتناق النظري لهذه المبادئ أو المناداة اللفظية بها من غير السلوك العملي بموجبها غير كافٍ لنَيل الملكوت. بعد هذه «التطويبات»، يقول المسيح إنه جاء لا لنقْض الناموس، بل لتكملته. هكذا يتناول الوصايا، فيُبقي على معانيها، لكنه يعطي كلاً منها بُعداً جديداً. «لا تَقتل» تحافظ على معناها المألوف حول عدم قتل الجسد، لكنها تكتسب معنىً جديداً حول عدم قتل النفس بالكلام القاسي والمعاملة الظالمة. «لا تَزْنِ»، مع إشارتها إلى الزنى الجسدي، تتَّسع بالمعنى لتشمل الزنى النفسي أو الروحي، أي الزنى بالعين والقلب. قول الصدق يغدو قولاً صُراحاً لا التباس فيه: «نعم نعم، ولا لا». المعاملة بالمثل تصير معاملة بالعطف والرحمة والصفح فقط. المحبة تتجاوز الصديق إلى العدوّ لتغدو حبّاً للانسان الآخر، كائناً مَن يكون. ولئن كانت الأخلاق خارج نطاق الدين أخلاق الانسان العادي، فهي في الدين أخلاق أبطال وقدّيسين، اقتداءً بأرفع مثال يمكن أن يحاكيه الانسان، ألا وهو، بالنسبة إلى المسيحية، يسوع المسيح مجسِّداً لله. وعندما قَصدَ أحدُهم يسوع مخاطباً إياه بعبارة «المعلّم الصالح»، أجابه: «لماذا تدعوني صالحاً؟ ليس أحدٌ صالحاً إلا واحدٌ، وهو الله»[٣٦]. ما قَصَدَه يسوع هنا أنه هو الراعي الصالح، المسيح المخلِّص، الذي لبس جسداً وحلَّ بين الناس. أخلاق الأبطال والقديسين هذه، التي دعا إليها المسيح، تذهب أبعد كثيراً من الأخلاق الاعتيادية، لكي تَردع عن قتل النفس لا الجسد وحده، وعن زنى الفكر والروح لا الجسد وحده، ولكي تدعو إلى محبة العدوّ لا الصديق وحده، وتزكّي صريح الكلام بعيداً عن كل التباس. ويؤكد المسيح على أنّ الأخلاق التي يدعو إليها أخلاق أبطال وقديسين بقوله إنها تشبه الدخول من الباب الضيّق، هذا الباب الذي يؤدّي إلى الخلاص، في حين يفضي الباب الواسع إلى الهلاك.



واستكمالاً لإقامة الأخلاق على القلب لا على الشكلية الخارجية الفارغة، يتابع المسيح تعليمه بالدعوة إلى صنع الصدَقة لا قدّام الناس بل في الخفاء، لأنّ هدفها إرضاء الله لا البشر. والله هو الذي يرى ويكافئ. ويدعو إلى الصلاة لا أمام الناس بل بعيداً عنهم أمام الله، الذي يَعرف حاجة المصلّي حتى قبل أن يسأله. كما يدعو إلى الصوم من غير عبوس ومفاخرة، إذ الصوم مجاهَدةٌ نفسية وسَعْيٌ إلى تنقية الصائم استعداداً لنَيْل الملكوت. من هنا يحثّ المسيح بني البشر على أن يستثمروا كنوزاً روحية في السماء، يكون تعلُّقهم الحقيقي بها لا بكنوز الأرض، إذ لا يستطيع المرء أن يخدم سيّدَين: الله والمال. فإمّا واحدٌ وإمّا الآخر. هذا، طبعاً، ليس دعوة إلى إهمال الحاجات المادّية من طعام وشراب ولباس وصحة وسكن وما إليها. لكنه دعوة إلى ترتيب الأولويات، بحيث يسعى الانسان إلى إشباع حاجاته الروحية كشَرط لإشباع حاجاته الأُخرى: «اطلبوا أوّلاً ملكوتَ الله وبرَّه، وهذه كلها تزاد لكم»[٣٧].

ويحذِّر المسيح من إدانة الآخرين أو التركيز على مساوئهم، إذ لا أحد يخلو من المساوئ. والأحرى أن يرى المرء مساوئه هو ويسعى إلى إصلاح نفسه. هنا تقترب موعظة الجبل من ذروتها مع هذه القاعدة الذهبية: «فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم»[٣٨]. لا بل إنّ المسيح يَختَصر «الناموس والأنبياء»، أي الدين حسب العهد القديم، بهذه الوصية. إلا أنّ التعاليم التي تنطوي عليها موعظة الجبل تؤسِّس لعهدٍ جديد تتمّةً للعهد القديم. وأهم وجوه هذا العهد الجديد هي ما لاحظناه من تركيز على القلب والروح والداخل. وفي حين ظهرت رسالة العهد القديم مع أشخاص مختارين هم الأنبياء، تجلّت رسالة العهد الجديد مع المسيح، ولم يَبقَ الخطاب الالهي بالواسطة بل غدا إعلاناً مباشراً من الله بيسوع المسيح. وبعدما كان مفهوم الاختيار في القديم محصوراً بشعب معيَّن، اكتَسب مع المسيح بُعداً شمولياً، فصار المختارون أفراداً من كل الأُمم. ولم يكن ممكناً

لبولس أن يغدو لاحقاً «رسول الأُمم» لو لم تكن الرسالة في الأصل رسالة إلى الأُمم من دون تمييز. هذا نجد له بذوراً في العهد القديم مع أنبياء مثل إرميا وأشعياء، حيث كل فرد «نبيّ» بمعنى عميق جداً، هو أنّ الله يخاطبه شخصياً. لكنّ الشرط الآخر للنبوّة هو أن يسمع الفرد هذا الخطاب ويطيعه، عارفاً المخاطِب ومعترفاً به.

بالعودة إلى القاعدة الذهبية، نجد أنّ كثيرين من الذين يوحّدون الدين بالأخلاق يحتكمون إلى مقاطع إنجيلية من هذا القبيل. إلا أنّ المسيح، في كلامٍ لاحِق، يختصر «الناموس والأنبياء» بوصيّتَين: «تحبّ الربّ إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك»، و«تحبّ قريبك كنفسك»[٣٩]. معلومٌ أنّ «القريب» في المفهوم الانجيلي، كما رأينا في الفصل الثاني مع قصة السامري الصالح[٤٠]، هو الانسان الآخر، كائناً مَن يكون، بغَضّ النظر عن العرْق واللون والمكان والجنس والدين، وأنّ محبة الآخر غير المشروطة هي التعبير العملي عن محبتنا لله. من هنا نقرأ في رسالة يوحنّا الأُولى: «إنْ قال أحدٌ إني أُحبُّ اللهَ وأَبغَضَ أخاه فهو كاذب. لأنّ مَن لا يحبّ أخاه الذي أبصرَه، كيف يَقدر أن يحبّ الله الذي لم يبصره؟»[٤١]. أكيدٌ أنّ الأخلاق جزء كبير جداً، لا يتجزّأ، من الدين. وأكيدٌ أنّ يسوع، في وجهٍ مهمّ جداً من وجوهه، معلِّم أخلاق، يَحمل في يده كتاباً كما تُصَوِّره بعض الأيقونات. لكنّ إنعام النظر في هاتين الوصيّتين وربْط الثانية بالأُولى يُظهِر لنا ما قلناه في هذا الفصل حتى الآن، ومعناه أنّ الكتاب الذي يحمله يسوع ليس من نوع كتب كانط وماركس وأفلاطون وسواهم من أصحاب الرسالات الخُلقية والاجتماعية المستقلّة عن الالهيّات. إنه كتاب إلهيّ هو العهد الجديد بالذات تمييزاً له عن العهد القديم، ومن ضمنه أخلاقيّات هذا العهد الجديد.

الوصيّة الأُولى في هذه الأخلاق، «تُحِبُّ الربَّ إلهَك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل فكرك»، هي دعوة الانسان إلى أن يحبّ الله،



لا أن يعرف الله فقط. معرفة الانسان لله قد تحصل نظرياً بانفصال عن محبته أو معاشرته. أما محبة الله فهي الوجه العملي للمعرفة. مَن يَعرف الله لا يحبّه بالضرورة. لكن لا يمكن لامرئ أن يحب الله من غير أن يقرّ بوجوده حقاً. ثمّ لنلاحظْ أنّ هذه الوصيّة تحثّ الانسان على أن يحبّ الله بكامل القلب والنفس والفكر. في كثيرٍ من الكلام والكتابة، يلجأ المتكلم أو الكاتب إلى الواو القارِنة ليضَع بعدها كلمات تنتسب إلى الرصف الشكلي للعبارات أكثر من إضافتها محتوى إلى النصّ. لكنْ لا شكّ أنّ الوضع هنا مختلف تماماً. حُبُّ الله بملء القلب يعني ألّا يقتصر على كونه محض اعتراف بالشفتين. القلب يحب بالشعور الصادق، دونما حاجة إلى كلام. الحب بملء القلب يشير إلى الصدق. وحُبُّ الله بملء النفس يعني بملء الحرّية، فلا أحد يُرغمنا أو يَقْسرنا على ذلك: لا أب ولا أُمّ ولا رجل دين ولا نظام حكم. علاقة الفرد الصحيحة مع الله علاقة حرّة نابعة من قناعة داخلية راسخة. قد تُرغِمُ سلطةٌ خارجية مطوِّعة، سَواءٌ أكانت عائلية أم تربويّة أم سياسية، الناسَ على الايمان عبر الترغيب وحتى عبر الترهيب. وقد يتظاهر العديد من أُولئك الأفراد المقهورين بالايمان، لكنه إيمان في الخارج فقط لا في الداخل. هنا يكون الايمان مفقوداً من النفس والقلب معاً. أما حُبُّ الله بكل الفكر فيشير إلى القناعة الذهنية أو المنطقية، على نحوٍ يستطيع معه الفرد أن يدافع عقلياً عن إيمانه إذا أراد ذلك أو إذا طُلِب منه. هكذا يكون إيماننا بالله وحبّنا لله قائمَين على العقل والارادة والقلب، أي على كياننا البشري في كلّيته.

مرَّ معنا أنّ مفهوم الأُلوهة، أي فهم الانسان لله، يختلف من دين إلى آخر. وها هو إنجيل متّى، كما العهد الجديد كله، يضع نقطة ارتكازه الأساسية على شخص يسوع المسيح وعلى معرفتنا اللهَ من خلاله. وقد أشرنا إلى مواضيع التجسُّد والتجلّي الالهيَّين والصلب والقيامة، إضافةً إلى العجائب أو الآيات التي حصلت على يد المسيح، كما اقترحنا

تصوُّراً لتقريب مفهوم الثالوث في العقيدة المسيحية. وكان يسوع، في مستهَل رسالته، قد خضع للتجربة من إبليس كما يروي إنجيل متّى[٤٢]. وواجَهَه الشيطان بإغراءات ثلاثة، كما رأينا في الفصل السابق: (١) العمل من أجل تأمين عيش لائق، (٢) اجتراح الخوارق لجَمْع الأتباع حوله، (٣) إعلان نفسه ملكاً سياسياً لليهود. وكان من الطبيعي أن يرفض هذه الاغراءات، مؤكداً أنّ الرسالة التي ينادي بها رسالة سماوية، والخَرق الذي يوَدّ إحداثه هو اختراق السماء للأرض وتحويلها ملكوتاً استعداداً للملكوت الآتي.

ثمّة مَن يقول إنّ ما سمّيناه القاعدة الذهبية في تعاليم المسيح، وهي أن نفعل للآخرين ما نريد أن يفعلوه لنا، ليست جديدة، بل ظهرت مراراً خلال التاريخ. وكان المعلّم الصيني كونفوشيوس عَبَّرَ عنها مع لائَين، لكن بالمعنى نفسه: «لا تفعل للآخرين ما لا تريد أن يفعلوه لك»[٤٣]. ووَجدت هذه الفكرة أفصح تعبير مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي اعتبرها خلاصة الأخلاق، معبّراً عنها بالكلام الآتي: «تَصَرَّفْ على أساس أنّ تصرُّفكَ سوف يغدو مبدأً عامّاً شاملاً»[٤٤]، واصفاً إياها بالواجب أو الفرض المطلق. ولئن استطاعت هذه القاعدة أن تدنو، إلى حدّ، من المحبة، لكنها تبقى أقرب إلى القانون، ويبقى هدفها الأبعد المعاملة بالمثل أو المبادلة تحقيقاً للسلام الاجتماعي. إنها الأخلاق الناموسيّة التي تميِّز العهد القديم، والتي جدَّدَها المسيح بالمحبة. والواقع أنّ المحبة التي قصدَها المسيح وأعطى أفصح تعبير عنها بموته على الصليب، كما يَروي إنجيل متّى، ليست موضوع أيّ أخلاق فلسفية أو بشرية. لا بل هي جزء لا يتجزأ من الالهيّات. هذا يعني أنّ الأخلاق في المسيحية لا تقوم بانفصال عن اللاهوت. إنّ محبتنا للآخر في ضوء محبتنا لله، كما علَّمَ المسيح، يجب أن تكون محبة كاملة، ثابتة أو راسخة، لا تتبدّل بتبدُّل ظروف الآخر، إذ قد يَذْوي الجمال ويقلّ المال وتزول كل الأحوال التي جعلتنا نحب الآخرين. أما محبة الآخر التي دعا



إليها المسيح فهي أن نحبّ صورة الله في الآخر، الظاهرة أو الخفيّة، الحاضرة جزئياً أو المطمورة كلياً. إنها محبة تشمل كل شيء وكل شخص، حتى «العدوّ»، وبهذا تزيل العداوة. وإنّ محبّةً كهذه لا يستطيع الانسان تحقيقها إلا بمعرفة الله ورؤية الوجود كله من خلاله. إنها تعبيرٌ عن مصالحة الانسان مع الكون تعبيراً عن مصالحته مع الله عبر يسوع المسيح حسب النصّ الذي بين أيدينا. وإذا كانت محبتنا للانسان الذي نراه تعبيراً عن محبتنا لله الذي لا نراه، فمحبّتنا لله هي الشرط لمحبّتنا الآخرين على هذا النحو.

سورة يونس

هذا الترابط بين المستوى الخُلقي والمستويات الأُخرى في الدين لا يقتصر على المسيحية، بل نقع عليه في كل الأديان. فما يتيح لنا أن نصنِّف نظاماً معيَّناً في عداد الدين ليس الأخلاق في الدرجة الأُولى، بل الالهيّات. لا يقوم دين خارج الالهيّات، ولا تقوم أخلاق دينية خارج الدين. للدلالة على ما نقول، سنتناول نَصّاً قرآنيّاً هو سورة يونس. تركِّز هذه السورة، وهي السورة العاشرة في القرآن، على خَلْق العالم: الله هو خالق السموات والأرض، وهو مدبِّر هذا النظام الطبيعي كله. وَضَعَ كل شيء في مكانه لخير خليقته، وفي رأسها الانسان. جَعَل له الشمس نهاراً لعمله والقمر ليلاً لسكونه وراحته. وهذه كلها آياتٌ تدل الانسان على الخالق ليمجّده ويشكره على فَضله. لكنّ أكثر الناس لا يَشكرون ولا يتَّقون لأنهم لا يؤمنون، بل يكتفون بالحياة الدنيا كما لو كانت كل ما في الوجود، غافلين عن آيات الله.

هنا أيضاً، نحن أمام نظرتين إلى العالم: العالم بدون الله، والعالم مع الله. أصحاب النظرة الأُولى يرون أنّ العالم كونٌ قائمٌ في ذاته ومكتفٍ بذاته، وأنّ الحياة على هذه الأرض هي كل شيء، ونهايتها الموت أو انعدام الوجود. أما أصحاب النظرة الثانية فيَرون أنّ العالم لا

يقوم إلا بالله، الذي يوجِده ويحفظه ويدبّره لهدف. وهذا الهدف أن يحقِّق الانسان ذاته في الحق، أي عبر الايمان بالله وعبادته. ولعل بين هاتين الفئتين فئة يسلِّم أصحابها بوجود الله، لكنهم لا يكترثون لهذه الحقيقة التي تبقى غير فاعلة في حياتهم، بل يؤْثِرون «الحياة الدنيا» عليها.

الانسان، إذاً، يستدل على وجود الله من شعوره بأنه مخلوق ومما يراه في الطبيعة وقوانينها. هذه الآيات الالهيّة يدركها الانسان بالفطرة. إلا أنه قد يشذّ عن فطرته مُعْرِضاً عن هذه الآيات، فيضاعِف الله فضله بإرسال الأنبياء، مذكِّرين الانسان بتلك الفطرة المنسيّة. ويَرِد في سورة يونس، كما في بعض السوَر، أنّ الله أوحى إلى واحدٍ من الناس، هو النبيّ محمّد، أن يبشّرهم، كما كان قد أوحى إلى موسى من قبْل وأرسله إلى قَومه. وأوصى الله محمّداً ألّا يرغم الناس على الايمان واتّباع الحق الالهيّ: «ولو شاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن في الأرض كلُّهم جميعاً. أَفَأَنتَ تُكْرِهُ الناسَ حتى يكونوا مؤمنين؟»[٤٥]. فالايمان، كما رأينا في إنجيل متّى، يَحصل بالقلب والنفس والعقل.

حتى الآن، وقعنا على أربعة مستويات على الأقل في النصّ القرآني: مستوى الأُلوهة، مستوى النبوّة، مستوى الإعجاز، مستوى الايمان. وهذه كلها ليست نتيجة للمستوى الخُلقي، بل الأحرى أنّ هذا تابعٌ لها. لكنْ كما جاء في النصّ الانجيلي، الله هو محوَر الدين، وهو الخالق الذي يخاطِب الانسان عبر الفطرة البشرية والرسل الالهيّين. ونقع في سورة يونس على تأنيب للناس الذين شكّوا في صحّة الرسالة الالهية أو رفضوها أو أعرضوا عنها. وبينهم مَن زَعَم أنّ محمّداً اختلقَ القرآن ونسبَه إلى الوحي الالهيّ. هؤلاء يتحدّاهم الله كي يأتوا «بسورةٍ مثله»[٤٦]. وهنا يتكرر المستوى الإعجازي في النصّ القرآني، حيث المعجِز هو آياتُ الله في خَلْقه، كما هو آياتُه في القرآن. ضمن هذه المستويات كلها يَجدر أن يوضَع المستوى الخُلقي الذي هو جزء لا يتجزأ من الدين. وفي سورة يونس كما في سواها، يَقْرن الله بين الايمان وعمل الصالحات، فيشير



إلى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات»[٤٧]، و«الذين آمنوا وكانوا يتّقون»[٤٨]. هؤلاء هم «أولياء الله الذين لا خَوفٌ عليهم ولا هم يحزنون»[٤٩]، الذين يكافئهم الله بجنّات النعيم. لهؤلاء «البُشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة»[٥٠]. أما الذين يُعْرِضون عن موعظة رَبّهم عبر آياته المبثوثة في الخليقة وفي القرآن، فهؤلاء أصحاب النار الذين ينذرهم الله بالعقاب في الجحيم. ويحذِّرُ اللهُ الناسَ من إدانة بعضهم بعضاً، إذ هو «يَقْضي بينهم يوم القيامة»[٥١]، وهو «خَيرُ الحاكمين»[٥٢].

مختصَرُ القولِ أنّ عمل الصالحات، وهو الهدف الذي من أجله كانت الخليقة، ليس منفصلاً في الدين عن النظر إلى العالم في ضوء الحقيقة الالهيّة. فالمطلوب، أوّلاً، التسليم بوجود الله، الخالق الذي يحقّ له الشكر والعبادة، وبأنه يفترض من الانسان الايمان وعمل الصالحات. وقد أَوحى إلى الرسل مَواعظ لتذكير الناس بما فطرَهم عليه. ثم تأتي الأخلاق جزءاً من هذا الكل. ولو حاولنا فصل الأخلاق في الكتب السماوية عن الدين، لما أبقَينا للدين نطاقاً خاصاً به، بل قلَّصناه إلى أخلاقٍ محض. الأخلاق الدينية تكتسب معناها في ضوء الالهيّات. ولغة القرآن، كما لغة الانجيل، لا تنحلّ إلى أخلاق.

نظريّة معرفة

بدأنا هذا الفصل بالشكّ في أن تكون لغة الدين، في التحليل الأخير، لغة خُلقية، وبالتالي أن يكون الدين أخلاقاً فحَسْب. وقد وقعنا في النصّ الانجيلي على مستويات ستّة من اللغة: المستوى التاريخي، المستوى الايماني، المستوى الخارق، المستوى الرمزي، المستوى الأُخروي، المستوى الخُلقي. ورأينا أنّ الأخلاق تشكّل حلقة واحدة في هذه السلسلة المترابطة. إذا كان فلاسفة التحليل اللغوي، خصوصاً على لسان ريتشارد بريثويت، لا يجدون في هذا النصّ الديني وسواه، مثل سورة يونس القرآنية التي مررنا عليها سريعاً، إلا دعوة إلى العمل بطريقة معينة،

لا لأنّ العمل ذروة ما يسعى إليه الدين بل لأنّ ما يسمَّى العقيدة أو الايمان لا معنى له ولا قيمة في نظرهم إذ لا يمكن إخضاعُه لمعايير نظريتهم في المعرفة المستمَدّة من تجريبية ديفيد هيوم، فلا بدّ من التذكير بالخطوط العريضة لهذه التجريبية(٥٣).

يذهب المبدأ التجريبي إلى أنّ الفكرة الصحيحة هي تلك المستمَدّة من انطباع حسّي مماثل، وأنّ إثبات صحة أيّ فكرة قائمٌ على تحَرّي الانطباع الحسّي الذي جاءت منه. إذا حاولنا تطبيق هذا المبدأ على حياة يسوع، مع وَضْعنا الاعتراضات المسمّاة تاريخية جانباً، فهو قد يصحّ إلى حَدّ معيَّن، لكنه يقف عنده من غير أن يتجاوزه. هذا الحدّ هو الجانب البشري من شخص يسوع الذي يمكن أن يبدو، في ضوء الفلسفة التجريبية، إنساناً مميَّزاً، انتدَبَ نفسَه لمهمّة التعليم الخُلقي والاصلاح الاجتماعي. وأنْ يكون المسيح صُلِبَ لَأمرٌ قابلٌ أيضاً للتصديق بمقياس المبدأ التجريبي، وإنْ كانت قيامته من الموت تَدخل في باب المعجزات التي رفضَها هيوم من حيث المبدأ. أما الايمان بالله، وبأنّ الانسان يستطيع أن يدركه عبر الروح القدس وعبر يسوع، وأنّ الله حَل في يسوع المسيح بهدَف أن يخاطِب الناس مباشرةً ويعيدهم إليه، فهي أُمورٌ تقع كلّياً خارج نطاق الأفكار الصحيحة، لا بل تُحال على المرتبة التي نسبَها ديفيد هيوم إلى «السفسطة والوهم» حين اختَصَر فلسفته كلها على هذا النحو: «إذا أَخذنا في أيدينا أيّ مجلّد يدور على اللاهوت أو الفلسفة المدرسية، فَلْنسأل: هل يحوي أيّ منطق مجرَّد يتناول الكمية أو الرقم؟ كلّا. هل يحوي أيّ منطق تجريبي يتناول الأشياء الموجودة؟ كلّا. إذاً فَلْنُلْقِمه ألسنة النار، لأنه لا يمكن أن يحوي شيئاً سوى السفسطة والوهم»(٥٤). وهذا ما أشار إليه أتباع هيوم من جماعة الايجابية المنطقية والتحليل اللغوي بعبارة gibberish لوَصْفهم الفلسفات الميتافيزيقية والايمانية عموماً، وهي تعني الكلام الغامض بلا ضرورة والخالي من المعنى، أي اللَّغو.

هذا لا يعني أنّ تجريبية هيوم غير قابلة للنقد حتى على صعيد العالم



المادّي الذي تتكلم عنه. وإذ لن نفعل هنا شيئاً من هذا القبيل(٥٥)، لكنّ تجربة الانسان لا تَقتصر على العالم المادّي بأسبابه الآليّة. لا بل إنّ الجزء الأكبر منها متعلّق بمسائل تتناول معنى الوجود وغايته وقيمته. والأحرى أنّ الانسان لا يَختبر الأشياء العارية أو الذرّات المتحركة التي يتحدث عنها العلم، لكنه يَختبر ويعاني ما يثير أفكاره ومشاعره وتطلعاته وأهدافه. إنه، بكلمة، يَختبر العالم مفسَّراً. ومن أهم التفسيرات التي أُعطِيَت للعالم التفسير الديني. هذا يعني أنّ تجريبية هيوم تَقْصر عن استيعاب التجربة الانسانية من حيث هي تجربة معنى وقيمة، لأنّ «الأفكار» هنا تتجاوز كثيراً تلك الأفكار السكونيّة التي بحثها هيوم في فلسفته وأقامها على انطباعات سكونيّة مسطَّحة مثلها. فنظرية المعرفة لديه مقصورة على العناصر البسيطة في عالمنا، وطرائق فعلها وتَفاعُلها. أما الأسئلة العميقة التي يتكوّن منها الجزء الأكبر من تجربة كل إنسان - وهي أسئلة تهزّ كيانه وتقضّ مضجعه وتتناول مسائل كبيرة وخطيرة جداً متعلقة بالعلّة الأُولى لكل الأشياء وبمعنى الحياة البشرية وقيمتها ومصير الفرد والهدف الأخير للوجود - فلا تجد لها مكاناً ملائماً في فكر هيوم وذرّيّته الفلسفية. وتبقى الحاجة ملحّة إلى فلسفة تجريبية صلبة ورحبة، تستوعب التجربة البشرية، من غير أن تحيل على مرتبة السفسطة والوهم ما هو خارج المنطق المجرَّد الذي يتناول الكمّية أو الرقم والمنطق العلمي الذي يتناول الأشياء القابعة في ذاتها بانفصال عن الوعي البشري، ثمّ تسمّي «موضوعيّاً» ما خضعَ لمقاييسها و«ذاتيّاً» ما لم يخضع(٥٦). والحقّ أنه ما من مؤمنٍ جادّ يرتضي أن يضع وجود الله ضمن المفاهيم الذاتية التي تَفتقر إلى اليقين. والأحرى أنّ وجود الله، بالنسبة إلى المؤمن، أمرٌ موضوعي، يقيني، شامل، ولا يقلّ موضوعيةً ويقينيةً وشمولاً عن وجود هذه الصفحة التي نقرأها. لكنّ الموضوع الذي هو الله مختلف نوعاً عن الموضوع الذي هو الصفحة أو أيّ شيء آخر في الوجود. من هنا كانت مفاهيم مثل الموضوعية والذاتية مفاهيم نسبية، لا يمكن فهمها إلا نسبةً

إلى الموضوع الذي نتكلم عنه وموقف المتكلم، أي الموقف الذاتي، منه. هذا يعني أنّ لكل موضوعٍ موضوعيّته، أي منطقه الذي يتناول طريقة الاحاطة به واختبار صحّة الأفكار حوله.

انطلقنا في هذا الفصل من مقولة فلسفة التحليل اللغوي، على لسان ريتشارد بريثويت، القائلة بأنّ لغة الدين التي يمكن الدفاع العقلي عنها هي اللغة التي تدعو الناس إلى العمل بطريقة معيَّنة، وأنّ الدين، بالتالي، أخلاقٌ محض أو طريقة حياة. وهذا يتلاقى مع رأي لودفيغ فويرباخ وسواه من الفلاسفة، الذي يجرِّد الدين من بُعده الالهي ويكتفي بالبُعد الخُلقي. وبما أنّ بريثويت بنى أمثلته على الدين المسيحي، فقد حلَّلنا باستفاضة نَصّاً مسيحياً، ثم أجرينا مقارَنة سريعة مع نَصّ إسلامي، فوجدنا في كلتا الحالين أنّ الأخلاق تنتمي إلى جوهر الدين وتشكّل جانباً كبيراً منه. غير أنّ الناحية الخُلقية هي بعض الدين، مهما كان هذا البعض جوهريّاً، وليست، في أيّ حال، كل الدين. إذ لو لم يكن الدين سوى أخلاق، فما الحاجة إليه، وما الذي يبقى من الايمان والعقيدة والعبادة وسواها من الممارَسات التي يفعلها المؤمنون في نطاق حياتهم الدينية؟

كما تَبيَّنَ لنا أنّ الدين، أوّلاً وقبل كل شيء، نظرة إلى العالم: من أين جاء كل شيء إلى الوجود؟ ما هدف الحياة ومعناها وقيمتها؟ كيف يتجلّى الله في العالم وفي الوعي البشري؟ بأيّ طرُق يخاطِب الناس؟ بعد هذا فقط، أي بعد النظرة إلى العالم، تأتي الأخلاق. ولا يمكن أن نفهم الأخلاق الدينية حَقَّ الفهم إلا في ضوء النظرة الدينية إلى العالم. أما عدم استطاعة بريثويت وفلاسفة التحليل اللغوي أن يجدوا في لغة الدين سوى الناحية الخُلقية فلأنهم أقاموا فلسفتهم على نظرية المعرفة عند ديفيد هيوم المسمّاة تجريبية، التي، بِفَرْضها على الدين منطقاً مسْبَقاً مستمَدّاً من خارجه وليس منه، تضع العربة أمام الحصان وتَغفل عن رؤية الدين في أبعاده الكثيرة الغنيّة، ولا تَرى منه سوى البُعد الخُلقي. لكنْ إذا لم



يتجاوز الدين المحتوى الخُلقي، فما الحاجة إليه، وما تَبريرُه؟

لقد وقعنا في تحليل النصوص الدينية على استعمالات عدّة للُّغة، كان الاستعمال الخُلقي واحداً منها. ومختصَر القول أنّ الأبعاد الكثيرة للدين تَنْحلّ منطقياً إلى بُعدَين رئيسيَّين: النظرة إلى العالم والأخلاق، مع ما يستتبعه كل بُعد من سلوك وعمل، وأنّ الأخلاق الدينية لا تستقيم خارج النظرة الدينية إلى العالم.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

أوهام العلم وأوهام الدين

هكذا عارضنا خفْض الدين إلى أخلاق، مدافعين عن استقلالية الدين وقائلين إنّ الأخلاق في إطار الدين قائمة على نظرة دينية إلى العالم. لكن ماذا عن النظرات الأُخرى إلى العالم، خصوصاً النظرة العلمية؟

لا يقلّ ارتباط الدين بالأخلاق عن ارتباطه بالعلم. فالانسانُ واحدٌ ذاك الذي يمارس الدين والأخلاق والعلم، هذه الأنظمة التي هي هناك من أجل تحقيق ذاته. ولئن تصوَّرَ عددٌ من الفلاسفة والمفكرين الدينيين علاقة إيجابية بين الدين والأخلاق أو بين الدين والعلم، فالصورة التي رسمها آخرون كانت سلبية. وهذا يفسّر قيام مشادات كثيرة بين الفكر الأخلاقي والفكر الديني، كما بين الفكر العلمي والفكر الديني. في الفصل السابق اقترحتُ حلاً لإحدى المشكلات البارزة بين الأخلاق والدين، وهي سلْب الدين شرعيته وتوحيده توحيداً تاماً بالأخلاق. وكنتُ، في كتاب سابق، تحرَّيتُ أربعة نماذج من الترابط الخاطئ بين العلم والدين، واقترحتُ نموذجاً بديلاً[1]. أولاً، نظرة التناقض تذهب إلى أنّ العلم يُبْطل الدين، وإلى أنّ عصرنا الراهن عصر علم. ثانياً، نظرة التكامل تجد أنّ الدين يكمل ما عجز عنه العلم. ثالثاً، النظرة الثنائية تقول بأنّ العلم معنيّ بالعالم المادّي والدين بالعالم الروحي، من دون



لقاء بين العالَمين والنظامَين. رابعاً، نظرة التطابق التام تسلِّم بأنّ الوحي الإلهي يستبِق نتائج العلم. أما نظرتنا فتنادي بأنّ لكل من العلم والدين نطاقه ومنطقه، وأنّ الحياة الانسانية هي نقطة التلاقي بين الاثنين، وهي التي تقرر شمولية نطاق الدين. وإذ لن أُكرر هنا ما قلتُه هناك بل أكتفي بهذا التذكير، سأتحرّى في هذا الفصل حلاً لبعض المشكلات بين العلم والدين[٢]، عبر إرجاع أسباب الترابط السلبي بين الاثنين إلى ما أعتبره سوء فهم على جانبَي الفكرين العلمي والديني، اخترتُ أن أُسمّيه «أوهام العلم» و«أوهام الدين».

قبل أربعة قرون، حَذَّر المفكر البريطاني فرنسيس بيكون، أحد آباء الفلسفة الحديثة، من أوهام أو أصنام يمكن أن يُبتلى بها العلماء والعارفون، فتحرفهم عن الفهم الصحيح أو الحكم الصائب، وتوقعهم في أخطاء ومغالطات لا حصر لها، وتقف عائقاً في طريق التقدم على مختلف الصعد الفردية والاجتماعية والعالمية.

هذه الأوثان، كما سمّاها بيكون ووصفها[٣]، أربعة: (١) وثن القبيلة، وهو نزعة متأصلة في النفس البشرية تكبّلها بالمحسوسات الظاهرة في العالم وتمنعها من التوصل إلى القوانين العامة التي لا يقوم أيّ علم أو معرفة بدونها. (٢) وثن الكَهْف، الذي يشير إلى الأخطاء الفردية الخاصة بهذا أو ذاك من العارفين. وهي ناشئة عن عوامل، مثل المزاج والتربية والقراءات والتأثيرات الشخصية، تَحمل صاحبَها إلى تفسير الظواهر بناءً على محدودياته الخاصة. (٣) وثن السوق، وهو يأتي من طرائق استعمال اللغة، كما في قولنا: «طلعت الشمس» أو «غابت الشمس». وهذا وصف يفتقر إلى الصحة العلمية والدقّة اللغوية، لأنّ الشمس لا تَطلع ولا تنزل إلا ظاهرياً. لكنه كلام من شأنه أن يوقِع كثيرين في أخطاء. (٤) وثن المسرح، الآتي من مذاهب فلسفية أو علمية أو معرفية سابقة قد يتبنّاها المرء على نحو غير نقدي، ويبني عليها نظراته وأحكامه. لذلك كان التعويل السطحي على أفلاطون أو أرسطو أو توما



الأكويني أو ابن رشد أو داروين أو فرويد أو سواهم، أي القبول غير المفسَّر وغير المبرَّر لهذا الرأي أو ذاك لا لشيء إلا لصدوره عن واحد منهم، مرادفاً لإقالة العقل والاحتكام الأعمى إلى سلطان الأسماء الكبيرة.

من هنا أستهل كلامي على ما سَمَّيتُه «أوهام العلم» و«أوهام الدين». وتَجنُّباً للسقوط شخصياً في أيّ من أوثان بيكون، أُبادر إلى القول بأنّ أوهام العلم هذه لا تأتي من شخص خفيّ اسمُه «العلم»، كما لا تأتي أوهام الدين هذه من شبح مخبوء في آلة يُدْعى «الدين»، رغم لجوء العديد من المثقفين وطلاب الثقافة، وكذلك من ذوي اختصاص على جانب الفكر العلمي والفكر الديني كليهما، إلى عباراتٍ من نوع: «يقول العلم» أو «يقول الدين». ولا يخفى، في ضوء ما مرّ معنا، أنّ هذا النمط من استعمال اللغة هو مثَل صارخ على ما سمّاه بيكون «وهم السوق». فالعلم لا يقول شيئاً، وكذلك الدين. والأحرى أنّ مَن يقول هو بعض الناطقين باسم العلم أو باسم الدين، وأنّ أقوالهم بالتالي تُلزمهم وحدهم كأفراد من غير أن تنتقل تبعاتها إلى مجمل ما يسمّى علماً أو ديناً[٤]. لذلك لا تُرْعِبَنّا أو تُرْهِبَنّا عبارة من نوع: «يقول العلم»، لأنه، مهما عَلا شأن القائلين علمياً، فلا شكّ أننا واجدون علماء رفيعي القدر أيضاً يذهبون مذاهب أُخرى، مختلفة أو حتى مضادّة لزملائهم، خصوصاً عندما يتعلق الأمر لا بالمعارف العلمية بل بالآراء والمواقف والقيم التي يَعْزوها أصحابها إلى العلم. والملاحظة عينها تنطبق على الدين.

يمكن تحديد الوهم بأنه معلومة أو فكرة مخطئة يعتنقها فرد أو مجموعة أفراد اقتناعاً بها أو بواحد أو آخر من معتنقيها، ويقيمون مواقفهم النظرية والعملية عليها. وإذا كان صاحب الوهم أصيلاً لا تابعاً، فأخطاؤه تأتي عموماً من عوامل مثل عدم تحديد موضوعه أو نطاق عمله، واقتصاره على شواهد محدودة، وخلل في مرحلة أو أُخرى من عملية الاستنتاج. ومن أبرز الأمثلة على الأوهام ظاهرةٌ واسعة الانتشار

تحتل حيّزاً كبيراً في علم النفس الاجتماعي، هي ظاهرة التحيُّز أو الانحياز (prejudice)[٥]، التي لا ينجو العلماء أنفسهم منها، وبينهم علماء نفس وعلماء اجتماع يحاول كل نَفَر منهم نَفي الشرعية أو الاستقلالية عن منهجية الفريق الآخر وخَفْضها إلى منهجيته هو.

وإذا كانت هذه حال الأصيلين من ذوي الأوهام، فكيف بالتابعين الذين لا يفكِّرون بل يلتقطون الفتات المتناثر من موائد المفكرين، ثم يَتَّخذون دَور الأنصار أو المحمِّسين أو المشجِّعين أو المحرِّضين، وهم، في أيّ حال، أخصب الأرحام التي تتناسل فيها الأوهام. والحقّ أنّ صانعي الأوهام من صفوف أُولئك وهؤلاء، من المعروفي الهويّة والمجهولي الهويّة على السواء، هم المسؤولون عن تحويل العلم - وهو، بطبيعته، ثائر على كل صنوف الأوثان - وثناً معبوداً، وجَعْل الدين - وهو أرحب مجال للخيال الخلّاق - أفيوناً للشعوب.

كثيرةٌ هي أوهام العلم وأوهام الدين. لكنها، كما قلت، لا تُلزِم مجمل العلم ولا مجمل الدين. وسوف أَقصر كلامي على جملة مما أراه أبرزها، بدءاً بالعلم.

أوهام العلم

١. العلم مصدر المعارف والمواقف الوحيد

لعل أخطر أوهام العلم ذلك الاعتقاد الواسع الانتشار القائل بأنّ العلوم هي المصدر الوحيد للمعارف والمواقف والقيم. وقد عَبَّر سيغموند فرويد تعبيراً بليغاً عن هذه النظرة بقوله: «العلم ليس وهماً. لكنّ الوهم هو الاعتقاد أنّ في إمكاننا الوصول إلى مكان عن غير طريق العلم»[٦]. ووَجد برتراند رصل أنّ العلم قد لا يحقق المعجزات، لكنْ لا أساس للأمل إلا بما يعطينا إياه إذا نحن شئنا أن نحيا بدون السَنَد الذي نستمدّه من «الحكايات الوهميّة المعزّية»[٧] الآتية من الدين. وإذْ رأى أنّ كل ما يسمّى معرفة ينتمي حصراً إلى العلوم، أقام رصل الفلسفة على



العلم، محدِّداً وظيفتها في تعليمنا «كيف نحيا بلا يقين، لكنْ من غير أن يُقعِدنا التردد»[٨].

الوهم الذي تقوم عليه هذه النظرة هو حَصْر المعرفة ضمن نطاق العلوم الطبيعية والاجتماعية، مع إضافة الرياضيات إليها كجزء منطقي أو منهجي لا يتجزأ منها. لكن ماذا عن المعارف الأُخرى، خصوصاً الانسانيات، التي تَندرج تحتها قطاعات ثقافية أو حضارية واسعة، كالتاريخ والفلسفة والدين والأدب والشعر والفن؟ وهل يمكن القول بأنّ النظرة إلى الانسان، مثلاً، التي نقع عليها في هذه النشاطات هي خارج المعرفة، في حين أنّ المعرفة الوحيدة الممكنة عن الانسان تأتي من العلوم فقط؟ هل صحيح أنّ الصورة الوحيدة عن حقيقة الانسان هي تلك الآتية من العلوم؟ وماذا عن الصورة التي تأتي من الانسانيات، بما فيها اللاهوت، ونقع عليها مع فلاسفة وأنبياء وشعراء وروائيين ومسرحيين؟ ألا تُعَدّ معلومات أو معارف عن الحياة والكون والوجود تلك الكتابات الرائعة التي تغوص في أعماق الانسان لتعود منها بِصُوَر غنيّة من يأس ورجاء، من بؤس وهناء، من ظلمة وضياء، من انكسار ومَضاء؟ حقّاً إنّ ما نتعلمه من ملحمة النفس البشرية، التي كشفها مبدعون راؤون مثل سوفوكليس وأفلاطون وداود وأيّوب وبولس ومحمَّد وكبار الصوفيّين والمعرّي ودانتي وشكسبير ودوستويفسكي وتولستوي وكامو وإليوت، يتجاوز ما تعلِّمنا إياه العلوم عن الانسان.

ولئن سلَّمنا بأنّ العلوم هي المصدر الأول للمعارف، فإنّ المواقف والقيم لا تأتي منها، بل تأتي من حقول كالدين والفلسفة. ذلك أنّ المواقف والقيم تنتمي إلى الأخلاق. والأخلاق معنيّة بما يجب أن يكون، فيما العلم معنيّ بما هو كائن. ولا يمكن البتّة إقامة الأخلاق على العلم، إذ لا يمكن استنتاج ما يجب أن يكون مما هو كائن. فالعلوم حيادية خُلقيّاً أو قيميّاً، وفي استطاعة الانسان تسخير نتائجها للهدم كما للبناء. وإذا كانت السعادة هي الفكرة المحورية التي يدور عليها معظم

الفكر الأخلاقي، فالسعادة، من حيث ماهيّتها وضرورتها وتبريرها، ليست شأناً علمياً. صحيحٌ أنّ العلوم تعين الانسان على تقرير الوسائل التي ينال بها السعادة، لكنها لا تزوِّده بأيّ مناقشة، منطقية أو وجودية، للدفاع عن السعادة. لذلك كان موقف نيتشه أصحّ من موقف رصل بالنسبة إلى هذه النقطة بالذات، إذْ وَجد بديلاً للدين الذي رفضه في الفلسفة لا في العلوم الطبيعية[٩]. فالمطلوب هنا تقديم رؤيا وتبرير بما يخص الأهداف، وليس البحث عن وسائل. بدون هذه الرؤيا النبيلة التي تأتي لا من العلم بل من الدين (أو الفلسفة)، يمكن أن يسيء الانسان استخدام القوة التي يضعها العلم تحت تَصرُّفه، فيجعل منها وسيلة للدمار، أي لما هو نقيض السعادة، لا للبناء.

٢. التفسير الآلي للوجود ينفي التفسيرات الغائيّة

الوهم الثاني الذي سأتكلم عنه من أوهام العلم يمكن النظر إليه كتفصيلٍ للوهم الذي عرضناه. هذا يذهب إلى أنّ التفسير الآليّ للوجود هو التفسير الوحيد الممكن عقليّاً، وأنّ كل نظرة غائيّة إلى الوجود هي نظرة غير صحيحة لأنّ الطريقة العلمية لا تؤدّي إليها.

للنظر إلى هذا الوهم ضمن إطاره، لا بدّ من استذكار الثورات العلمية المتتالية منذ القرن السادس عشر[١٠]، بدءاً بالفلكي البولوني كوبرنيكوس (١٥٤٣) الذي برهن بالدليل الاختباري أنّ الأرض تدور حول الشمس، بعدما كان الاعتقاد المؤيَّد من الدوائر الدينية أنّ الشمس تدور لأنها تبدو هكذا للعيان، وأنّ الأرض قائمة في وسط الكون. وتلاه الفلكي الايطالي كبلر (١٦٣٠) ليؤيّد استنتاجه لجهة دَوَران الأرض حول الشمس وليثبِت، بواسطة التلسكوب الذي ابتكره، أنّ القمر ليس جسماً كروياً تاماً، لكنه مليء بالجبال والأودية. وفي حين ساد الأوساطَ العلمية طويلاً الاعتقادُ القائل بأنّ الأجرام السماوية محمولة على أجنحة ملائكة، رفض الفيزيائي الانكليزي إسحق نيوتن (١٧٢٧) تلك الفكرة وأَحدثَ نظرية



الجاذبية. لكنه كان يأتي بالله إلى المشهد كلما لاحظ شذوذاً في حركة الأجرام عن قانون الجاذبية: لا ليبرهن وجود الله، إذْ كان مؤمناً به، لكن ليفسر ذلك الشذوذ. وما لبث الفلكي الفرنسي لابلاس (١٨٢٧) أن بَيَّن شمول قانون الجاذبية بإظهاره أنّ تلك الحركات ليست شاذة حقاً، لا بل هي ضرورية لحسْن سَير ذلك القانون. ويُروى أنّ الامبراطور نابوليون سأل لابلاس عن سبب إبقاء الله خارج نظامه العلمي، فأجاب - وهو مؤمنٌ أيضاً - أنه لا يحتاج إلى تلك الفرضية لأنه يرفض إدخال الله إلى نظرته العلمية كإله ثغرات أو إله فجوات، حتى إذا سُدَّت هذه الثغرات انتفت الحاجة إليه.

هذه الثورة العلمية جَعلت بعض العلماء والفلاسفة يستنتجون أنّ الطبيعة نظام قائم في ذاته، يعمل وفق سببيّة آليّة لا مكان للغايات فيها. وصارت اللاغائيّة من مرادفات الطريقة العلمية، وامتَدَّت من العلوم الطبيعية إلى العلوم السلوكية لتَكتسب اسم «الحتميّة» (determinism). لكن إذا كانت الغائيّة مسألة خارج حدود الطريقة العلمية، فهذا لا يعني أنها يجب أن تكون خارج حدود العقل. تفسيرنا لكسوف الشمس، مثلاً، لا يتمّ بقولنا إنّ الشمس شاءت هذا. لكنّ تفسيرنا لفعل إنساني لا يحصل إلا على هذا الأساس. حتى على صعيد الأحداث غير العاقلة، حيث يمكن النظر إلى الطبيعة كآلة ضخمة تؤلّفها مجموعة من الآلات الصغيرة، ما الذي يمنع أن يكون هذا النظام الآلي البديع كلُّه خَلْقَ الله، وكله مخلوقاً لهدف؟ «ليس من الضروري أن يكون أيّ شيء في فيزياء نيوتن أدّى إلى انهيار الايمان الديني. لكنّ العقل الحديث افترض ذلك. ولا شيء في فيزياء نيوتن يمنع الايمان بهدف كوني. لكنّ العقل الحديث افترض أنه يفعل... وكل هذه الدلالات الضمنية المختلفة دليل على تشوش منطقي مخطئ»[١١].

صحيحٌ أننا لا نستدعي الأهداف إذا أردنا العثور على الأسباب المباشرة على الصعيد الطبيعي. فتفسيرنا كسوف الشمس لا يحصل بقولنا

إنّ الشمس شاءت أن تحتجب عنا، وهو تفسير غائي غير صحيح، ولا حتى بالتفسير الغائي الصحيح دينياً والقائل بأنّ الله جعل الأشياء تتحرك على هذا النحو من ضمن النظام ككل. فهذا التفسير لا يتيح لنا الوصول إلى مجموعة العوامل أو العمليات التي أدّت إلى هذا الحدث الطبيعي أو ذاك، ولا يتيح لنا بالتالي التحكم بِسَير الأشياء عندما يكون ذلك ممكناً وواجباً. إلا أنّ التفسيرين الآلي والغائي لا يتعارضان: «أنْ تكون حركات الساعة قابلة للتفسير بوجود النابض فيها لا يبدِّل حقيقة صنع الساعة لغاية معرفة الوقت. هكذا قد يكون العالم آلة، لكنْ لا يتبع من هذا أنه يفتقر إلى غاية»[١٢].

ولئن كانت العلوم تكتفي بالأسباب الآلية ولا تتطرق إلى الأسباب الغائية لأنها تقع خارج الطريقة العلمية وأهداف العلم، فهي تكتفي بدراسة جانب واحد من الوجود ومن التجربة البشرية، لعلّه الجانب الأصغر. إنّ جانباً صغيراً جداً من تجربة الحب، كما لاحظَ المفكر المسيحي المؤمن تشارلز ألفرد كولسون (١٩١٠-١٩٧٤) الذي كان عالماً مرموقاً وأُستاذاً للكيمياء في جامعة أُكسفورد، يمكن تفسيره ببعض العوامل الكيميائية، كسرعة إفراز مادة الأدرينالين في الدم. ويبقى معنى التجربة شيئاً آخر. إلا أنّ الفلكي الذي يرفع عينيه عن التلسكوب ليقول إنه أنعم النظر في الفضاء من غير أن يجد الله، والعالِم الذي يرفع عينيه عن المجهر ليقول إنه فحص الدماغ جيداً ولم يعثر على أثر للحب، مصيبان[١٣]. فهما ينظران إلى الموضوع من زاوية المراقبة المادية. لكن يبقى أنّ الله والحب عنصران أساسيان من عناصر التجربة البشرية، إضافةً إلى عناصر كثيرة مماثلة، كالرجاء والايمان والخيبة والسعادة. فلا يجوز أن نحيل هذه العناصر على مرتبة «الحكايات الوهميّة المعزّية» (حسب وصف برتراند رصل) لأنّ بعضهم تبنّى نظرية معرفة سابقة للتجربة، وإنْ عَمَّدَها باسم التجريبية، لا تُدخِل إلى نطاق التجربة إلا ما كان خاضعاً للمراقبة الحسية، علماً أنّ الجزء الأكبر والأهم من تجربتنا



الانسانية لا يخضع لهذا النوع من المراقبة. وإذا كان «العلم لا يستطيع أن يجد استمتاعاً فردياً في الطبيعة، لا يستطيع أن يجد هدفاً في الطبيعة، وكل ما يجده لا يتعدّى قواعد التعاقب»، فهذا «لأنّ العلم يقتصر على نصف الشواهد التي تقدمها التجربة الانسانية»[١٤].

٣. العلم يُبطِل الدين

هذا يحيلنا على الوهم الثالث من أوهام العلم، وهو أنّ العلم يُبْطِل الدين. فالعلم والدين، في نظر عدد من العلماء والمفكرين الذين يحتكمون إلى العلم، يناقض أحدهما الآخر. ويتابع هؤلاء أنّ عصرنا اليوم هو عصر العلم، ولا مجال فيه للدين وللايمان الديني. ويرسمون خطاً فاصلاً غير قابل للانكسار، يثبتون على جانب منه العلم وعلى الآخر الدين. وكل ما يصنّفونه كصفة إيجابية للعلم يقابلونه بصفة سلبية للدين. هكذا يضعون تحت الدين صفات كالجهل والشك والخرافة والانغلاق والتعصب، وتحت العلم صفات كالمعرفة واليقين والعقل والانفتاح والتسامح. فالعلوم في نظرهم، سواء أكانت طبيعية كالفيزياء والكيمياء وعلم الفلك وعلم الأحياء، أم سلوكية كعلم النفس وعلم الاجتماع، تقوم على دراسة العالم الذي نعيش فيه بهدف أن نعرفه ونسيطر على ما استطعنا من محدوديات وضعنا البشري ونوجِّه حياتنا نحو الأفضل. والتقدم الذي أحرزته العلوم منذ العصور القديمة حتى اليوم إنما تَحقق، حسب دعاة هذه النظرة، بهجر الدين وخرافاته وكشف المبادئ والقوانين التي تحصل بموجبها الأحداث.

وتزخر المكتبة الفلسفية بمؤلفات حول التحديات التي يرفعها العلم في وجه الدين، وأبرزها التحدي المتعلق بوجود الله. وفي كتاب صدر حديثاً في بريطانيا بعنوان وهم الله، يضع المؤلف ريتشارد دوكينز، وهو أُستاذ بيولوجيا في جامعة أُكسفورد، مفهوم «الله» مع الفَرَضيات العلمية[١٥]، ويكرِّس كتابه للبرهان على أنّ العلم لا يؤيد صحة هذه

الفرضية. ويستنتج أنّ الدين يرتكز إلى وهم. وكان، في التمهيد الذي وضعه لكتابه، عجب من تسمية الوهم الفردي «جنوناً» والوهم الجماعي «ديناً»، ملمحاً إلى أنّ الدين، أي الايمان بالله، ضربٌ من الجنون الجماعي[١٦]. وكان بعض فلاسفة الخط التجريبي المحدَثين، ومنهم أنطوني فلو (١٩٢٣-٢٠١٠)، وَضعوا مفهوم الله مع المفاهيم العلمية إذ طَرحوا مسائل من النوع الآتي: لكي نتأكد من وجود الله، يجب أن نتحرّى عن الحالات التي يمكن أن تثبت عدم وجوده. ويكشف هذا المنطق عن سوء فهم لما يعنيه مفهوم الأُلوهة. فالله ليس كياناً مادّياً خاضعاً لمفاهيم مثل القلّة والكثرة والاحتمال. وبما أنّ هناك حالة فريدة ومفرَدة منه، فلا بد من مقاربته بمنطق يختص به دون سواه. لكنْ تجدر الاشارة إلى أنّ فلو بدّل موقفه مع ولوجه الشيخوخة، فصرّحَ بأنه بات يرى دلائل قوية على وجود الله، وإنْ كان الإله الذي رأى «احتمال» وجوده هو، كما تَصوَّره بعض الفلاسفة، المبدأ الذي يفسِّر النظام في الكون، لا الإله الشخصي الذي يُعبَد كما في الأديان[١٧].

من أسباب الشقاق المفتعَل بين العلم والدين التفسير المرحلي للنشاطات الانسانية، الذي اتخذ أوّل شكل واضح مع المفكر الفرنسي أُوغست كونت. ففي كتاباته عن «الفلسفة الايجابية»، شرح كونت ما سماه «قانون الحالات الثلاث»[١٨]، وهو أنّ الفكر البشري، على مستوى الفرد والحضارة، يمر في مراحل ثلاث: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، المرحلة الايجابية. طريقة التفكير اللاهوتية تأتي في مرحلة بدائية. وهي طريقة «خيالية»، حسب وصف كونت، يحاول الانسان بواسطتها أن يفسر كل ظواهر الطبيعة كما لو كانت النتيجة المباشرة لكائن فوق الطبيعة أو كائنات عدّة من هذا النوع. في المرحلة الثانية تأتي طريقة التفكير الميتافيزيقية، وهي الطريقة التي يحاول الانسان بواسطتها تفسير مصادر الأشياء وطبائعها، مستعيضاً عن الكائنات المتعالية بمبادئ مجردة. هنا تَحل مُثل أفلاطون، مثَلاً، محل آلهة



الاغريق القديمة. في المرحلة الثالثة والأخيرة، يكون الانسان قد ترك البحث عن المفاهيم المجردة والمطلقات، ومنها أصل الكون ومصيره، لكي ينصرف إلى دراسة القوانين العلمية الصارمة، أي علاقات المشابهة والتتابع بين الأشياء. ما يميز هذه المرحلة عن سواها أنّ كل التفسيرات فيها قابلة للاختبار لأنها نتيجة مراقبة. ولا مكان في هذه الطريقة للتفسيرات السببية اللاهوتية والميتافيزيقية، لأنها سابقة للعلم. ودعا كونت إلى أن تصير الطريقة العلمية أو الايجابية طريقة كل الدراسات، وإلى أن تأخذ «فيزياءُ المجتمع» مكانَ الميتافيزيق، فتغدو الفلسفة دراسة علمية للمجتمع وأداة فاعلة للانسجام الاجتماعي والسعادة الانسانية.

هذه النظرة تذهب بعيداً جداً إذْ لا تكتفي بإبراز طبيعة العلوم ووظيفتها، لكنها تنادي بمبدأ «العلميّة» أو «العلمَوِيّة» الذي ينظر إلى النشاطات الانسانية من منظار العلوم، وبالتالي يلغي خصائصها المميزة. وإذا راجعنا أوهام العلم الثلاثة كما وصفناها، لوجدنا هذا المبدأ في أساسها. إلا أنّ مرحلية كونت، ببساطة، خطأ، لأنها عكس الواقع. فالشعر والدين والأُسطورة والفلسفة - وتحت هذه يقع جزء كبير جداً من كل الحضارات - لا يمكن خفضها إلى إجابات بدائية عن أسئلة هي من اختصاص العلم. فها نحن في عصر متقدم علمياً، لكنّ هذه النشاطات لم تَبْطل، لأنّ لها ما تقوله بانفصال عن العلم والطريقة العلمية. ونحن، منذ معرفتنا للحضارة الانسانية حتى اليوم، نعرف فيها الدين والفلسفة والعلم والشعر والفن، مجتمعةً ودون مراحل. لو كانت نظرة كونت صحيحة، لكان الشعر اليوم فيزياء وكيمياء وعلوماً أُخرى منظومة. إلى هذا نسأل: بأيّ منطق يقتضي كونت من العلم أن يكون أداة للسعادة؟ كيف نجد للسعادة البشرية وسلامة المجتمع مكاناً في العلوم، وهي لا تعطي أجوبة ولا تَطرح أسئلة هنا؟

إنّ الأسئلة العلمية هي من طبيعة السؤال الآتي: «ممَّ يتكون الماء؟». أما الأسئلة الدينية فهي من طبيعة السؤال الآتي: «لماذا أُحبّ الانسان

الآخر؟». الاجابة عن السؤال الأول أمر تجريبي، بمعنى أنه إذا وُجد في تكوين الماء مادة ثالثة بالاضافة إلى الهيدروجين والأُوكسيجين تَغيَّر الجواب. أما الاجابة عن السؤال الثاني فأمر مستقل عن التجربة، بمعنى أنه غير إحصائي. فالمحبة أفضل من الكراهية، حتى وإنْ كان معظم الناس الذين نعرفهم مبغضين. من هنا كانت آراء طاليس العلمية، ومنها أنّ الأرض دائرة مسطحة عائمة على المياه، مضحكة في يومنا. أما كتابات المسرحيين والشعراء والأنبياء والفلاسفة، أمثال سوفوكليس وهوميروس وداود وأفلاطون، فما تزال منطبقة على وضعنا الانساني المعاصر. «هذا لأنّ وجودنا الانساني الأساسي لم يتبدل. فما يجعلنا أُناساً، أي كائنات تتحدد بعلاقتها مع الله ومع الآخرين، هو نفسه ما كان أيام قدامى المسرحيين والأنبياء والفلاسفة والشعراء. لذلك يستطيع أُولئك أن يخبرونا عن وجودنا الانساني الأساسي ما يخبرنا إياه المحْدَثون. ولا فرق البتة، بالنسبة إلى هذا الغرض، سواءٌ آمنوا بنظرية بطليموس أو كوبرنيكوس أو أينشتين الكوزمولوجية، أو بأنّ الأرض قائمة على ظهر فيل يقف فوق سلحفاة»(١٩).

يضاف إلى هذا أنّ العلم، الذي يجيب عن أسئلة من نوع «ممَّ يتكون الماء؟»، لا يجيب ولا يَسأل عن العلة الأُولى التي كوَّنت عناصر الماء وكوَّنت كل شيء آخر. فقولنا إنّ الماء جاء من الهيدروجين والأُوكسيجين صحيح، وقولنا إنه جاء من الله، خالق الأُوكسيجين والهيدروجين وخالق الكل، صحيح أيضاً. لكنّ الأسئلة الجوهرية أو المطلقة، كالسؤال عن العلة الأُولى لكل شيء، تقع كلياً خارج العلم والطريقة العلمية.

ما تَقدَّم عرضه كان ثلاثة أوهام رئيسية من أوهام العلم. ويمكن تعداد عشرات الأوهام العلمية الأُخرى التي تنشأ من هذه الأوهام أو تُجاوِرُها. إلا أننا نكتفي بهذا الحد، منبِّهين مرة أُخرى إلى أنّ هذه الأخطاء لا تُلزِم مجمل ما يسمّى علماً، ولا هي مستمَدّة من منهج العلوم أو من الطريقة العلمية. لكنها مغالطات يقع فيها بعض العلماء والمفكرين عندما يتخذون



خطوات ناقصة من مقدمات علمية إلى نتائج فلسفية لا يمكن أن توصِل إليها مقدماتهم بأيّ منطق سليم.

إنّ النظرة الآلية أو المادية إلى الوجود، التي تتحوّل إلى حتمية عند الكلام عن السلوك البشري، ليست نظرية علمية، وإن أُعطيت باسم العلم وسُخِّرت لها شواهد علمية. فالعلماء، إلى حد اشتغالهم بالعلم، لا يستطيعون القول بالآليّة ولا بالإلهيّة ولا بالحتميّة. هذه مقولات تنتمي لا إلى العلم بل إلى الفلسفة. والمؤسف أنّ الفلاسفة المحتكمين إلى العلم وأتباعَهم يسوِّقون آراءهم ونظرياتهم كما لو كانت معصومة عن الخطأ، لمجرَّد إلصاق صفة العلم ومشتقّاتها بها. وكان الطبيب وعالِم النفس والفيلسوف الأميركي وليم جيمس تَنبَّه إلى هذا الأمر وكتب، في أواخر القرن التاسع عشر، أنّ «في العقل البشري نزعة طبيعية ومادية متأصلة، لا يمكنها التسليم إلا بالحقائق الملموسة فعلاً. وتجد هذه النزعة في ما يسمّى علماً وثنها المعبود. وإحدى العلامات لمعرفة العابد هي ولَعُه بكلمة «عالِم». وهناك طريقة قصيرة للقضاء على أيّ رأي لا تؤمن به هذه النزعة، هي وصفه باللاعلميّة»[٢٠].

من هنا أنطلق إلى تعيين بعض أوهام الدين، علماً أنّ رأي وليم جيمس هذا ورد في إطار الردّ على زعم بعض العلماء والفلاسفة المحتكمين إلى العلم أنّ الظاهرة الدينية تدخل في عداد الظواهر المرَضية، وأنّ واجب العلم دراسة أعراضها وأسبابها ونتائجها تمهيداً لإيجاد العلاج الملائم لها.

أوهام الدين

١. العلم يبرهن عن وجود الله

الوهم الأول في هذا النطاق هو اقتناع بعض ممثلي الفكر الديني - وبينهم عدد من العلماء - بأنّ العلم يبرهن عن وجود الله. فالعلماء، عبر مراقبتهم كل ما في الوجود ودراسته في مختبرات الكيمياء والفيزياء

وعلوم الأحياء وطبقات الأرض والبحار والفلك وما إليها، لا بدّ من أن يقفوا مندهشين أو منشدهين أمام أمرين: حقيقة وجود الأشياء وكيفية وجودها.

عن الأمر الأوّل عَبَّر لودفيغ فيتكنشتاين (١٩٥١)، أحد أبرز فلاسفة القرن العشرين غير المؤمنين، بقوله إنّ «الملغِز ليس في كيفية وجود الأشياء، بل في وجودها المحض»[٢١]. ولبث فيتكنشتاين هناك من غير أن يجد حاجة إلى تَحرّي الملغِز، بعدما كان ليبنتز، كما ذكرنا في الفصل السابق، قد تَتَبَّع هذا الملغز انطلاقاً من سؤاله الذي ذكرناه هناك أيضاً: «لماذا هناك شيء وليس لا شيء؟»... «كيف يمكننا تفسير أنّ هناك شيئاً على الاطلاق؟»[٢٢].

عن هذا السؤال، يرى بعض أصحاب الفكر الديني، وبينهم علماء كما قلنا، أنّ الجواب، وهو الاقرار بوجود الله الذي خلق كل شيء، ينتمي إلى العلم والطريقة العلمية. فلا يكفي أن يجيب العالِم عن تكوين الماء، مثلاً، بِعُنصرَي الهيدروجين والأُوكسيجين، إذْ يبقى السؤال قائماً عن مصدر هذين العنصرين، لا بل عن مصدر المادة الأصلية التي يتكون منها كل ما في الكون، سواءٌ أسَمَّيناها الذرّة أم أيّ شيء آخر. وهذا، في رأيهم، هو البرهان العلمي الأكيد على وجود الله. وهم يحتكمون إلى علماء كبار، مثل الفيزيائي الألماني ماكس بلانك (١٩٤٧)، صاحب «نظريّة الكَمّ» (Quantum theory)، الذي قال إنّ «الدين والعلم يشنّان معركة مشتركة ودائمة ضد التشكيكية والتزمُّتية وعدم الايمان والنزعة الخرافية. وصرختهما الواحدة في هذه المعركة هي: إلى الله»[٢٣]. ويؤيد الفيزيائي البريطاني جيمس جينز (١٩٤٦) هذه النظرة بقوله إنّ الكون، لمن يتبصَّر فيه، يبدو من طبيعة الفكر أو الروح، لا من طبيعة المادة أو الآلة[٢٤].

قبل التصدّي لهذا الوهم الديني، فَلْننتقل إلى الأمر الآخر المتعلق به، وهو كيفية وجود الأشياء وترتيبها في هذا الكون. لا شك أنّ هناك نظاماً



بديعاً يتجلى في كل ظواهر الكون، ومنها الحياة البشرية وعقل الانسان. وما العلوم المختلفة سوى مراقَبة للنظام الذي تسير بموجبه الأحداث واكتشاف للمبادئ والقواعد والقوانين العامة في هذا النظام. هذا الانتظام في أحداث الطبيعة وأفعال الانسان جَعل إيمانويل كانط يعبّر عن إجلاله لظاهرتَين: السماء المشعّة بالنجوم فوقه والضمير الخُلقي داخله[٢٥]. كما جعل عدداً من الفلاسفة والعلماء المؤمنين يستنتجون - انطلاقاً من هذا النظام، سواءٌ في حركة الأفلاك أو في تَعاقب الفصول أو في الحياة الزراعية أو في جسد الانسان أو الجسم الحي عموماً أو في أيّ ظاهرة طبيعية، وانطلاقاً من أنّ كل نظام إنما يحتاج إلى منظِّم - أنّ هناك منظِّماً يختلف نوعاً عن كل كيان آخر، ألا وهو الله.

إذا نظرنا الآن إلى هذا الوهم الديني، في جانبيه المتعلقَين بالوجود المحض وكيفية هذا الوجود، لرأينا أنّ ما يجعله وهماً ليس تفسيره لفعلَي الخَلق والنظام، بل محاولته إرساء هذا التفسير على العلم أو الطريقة العلمية. العالِم لا يحتاج، في حدود عمله، إلى أيّ نجدة ميتافيزيقية، سواء على هيئة العلة الفاعلة أو العلة النظامية، من أجل قيام علمه واستمراره. فالعالَم هناك، وكفى. وهو يعمل بانتظام، والعلم يتحرّى هذا النظام في إطاره الطبيعي. ورُبَّ عالِم كان غير مؤمن، ولم يَعِب عدمُ إيمانه علمَه، ورُبَّ عالِم كان مؤمناً، من غير أن يسعف علمَه إيمانُه. وإنّنا لَواجدون من العلماء، ضليعهم وضئيلهم، نَفَراً كبيراً على أحد جانبي الايمان واللاإيمان، أو في مكان أو آخر بينهما.

أما طرح السؤال عن أصل العالَم ومصدر نظامه ومحاولة الاجابة عنه فلن يضيفا ذرّة واحدة إلى النتائج التي يخرج بها العلماء. لا بل إنّ إقحام الميتافيزيق أو اللاهوت في نطاق العلم من شأنه أن يعرقل العلم والدين كليهما. فهو يعرقل العلم بإدخاله التفسيرات الغائيّة إلى غير نطاقها. ويعرقِل الدين بجعله الله فرضية علمية، الأمر الذي يَؤول، في التحليل الأخير، إلى إنكاره باسم العلم والطريقة العلمية. والأحرى أن يكفّ ذَوو

الفكر الديني عن الاستنجاد بالعلم، وينظروا إلى الله من حيث هو يقين ميتافيزيقي أو وجودي، لا من حيث هو فرَضية علمية.

٢. الدين يكمل ما يعجز عنه العلم

الوهم الثاني من أوهام الدين هو ذاك القائل بأنّ الدين يكمل ما يعجز عنه العلم. ويذهب أصحاب هذه النظرة أو ضحايا هذا الوهم إلى أنّ العقل يأخذنا بعيداً جداً على طريق المعرفة، وإلى أنّ العلوم الكثيرة التي ابتكرها الانسان تزوّده بالأجوبة الملائمة عن معظم الأسئلة التي يحتاج إلى طرحها في حياته. إلّا أنه يصل إلى نقطة تعجز عندها هذه العلوم عن الاجابة. وهنا بالذات يأتي دَور الايمان الديني، الذي يتجاوز العقل كما يُقال.

هذه النظرة غير مقبولة، وإنْ توصَّل دعاتُها في النهاية إلى الايمان. فللإيمان الديني عملُه منذ البداية، وهو لا يأتي لإكمال ما يعجز عنه العلم في مرحلة معينة. لكن إذا استطعنا أن نبدأ بالعلم من غير إيمان، وأن نقطع معه شوطاً بعيداً جداً بانفصال عن الايمان، فلا شيء يمنع أن نتابع مع العلم من غير حاجة إلى إدخال الايمان لسَدّ الثغرات. وكما تَطوّرت العلوم في الماضي، فهي ما تزال تتطور وتكسب أرضاً جديدة يوماً بعد يوم. هذا يعني أنه، انطلاقاً من هذه النظرة، لا حاجة إلى الدين كي يكمل العلم، لأنّ العلم قادر على إكمال نفسه بنفسه كما بيَّنَ تاريخ العلوم حتى الآن. هكذا يبدو أنّ نظرة التكامل من شأنها أن تفضي بنا إلى الاستغناء عن الدين مع القفزات الهائلة التي تشهدها العلوم باطّراد.

ويجدر التذكير هنا بموقفَي الفيزيائيَّين نيوتن ولابلاس في هذا المجال. فطالما عمد نيوتن، كما مرّ معنا، إلى نظرية التدخل الإلهي كلما لاحظَ شذوذاً عن مبدأ الجاذبية. وسرعان ما أفضت هذه الطريقة إلى نتيجة مضحكة عندما استطاع لابلاس إعادة تلك الحركات الشاذة إلى حضن القانون، وهي أنّ الإله «العلمي» الذي لاذَ به نيوتن هو بمثابة إله



ثغرات، ما إنْ تُملأُ بالمحتوى العلمي الصحيح حتى يُستغنى عنه. لذلك آثَر لابلاس إبقاء الله - وهو كان مؤمناً به عن غير طريق العلم - خارج نظرته، خوفاً من ألّا يكون مصيره خيراً من مصير إله نيوتن.

ما حاوله نيوتن يشبه ما يحاوله بعض مفسّري الخوارق أو المعجزات بإدراجها في نطاق الأحداث المجهولة الأسباب. لكن ماذا يحصل بمفهوم المعجز لدى العثور على الأسباب؟ لقد رأينا أنّ تاريخ العلوم يزخر بتطوّرات هائلة في التفسيرات السببية، يغدو معها المجهول معلوماً. وإذا استطعنا اليوم تفسير ما عجزنا عن تفسيره أمس، وفَسَّرنا غداً ما نعجز عن تفسيره اليوم، فهذا يوصلنا إلى نتيجة مربكة، هي أنّ إعجاز الأمس قانون اليوم وإعجاز اليوم قانون الغد. وفي هذا معنى ضعيفٌ جداً، لا بل مرفوض، للمعجز.

هذا الوهم القائل بأنّ الدين يتابع ما يعجز عنه العلم يفتح مسألة فلسفية كبيرة، هي مسألة تَجاوُز العقل المرتبطة بمفهومَي الموضوعية والذاتية. هنا تصنَّف الحقائق العلمية تحت الموضوعية العقلية، فيما تصنَّف الحقائق الدينية تحت الذاتية التي تتجاوز العقل، حيث الموضوعي يشير إلى الشامل واليقينيّ، والذاتي إلى الفردي أو الأقل شمولاً ويقينيةً. هذا يعني أنّ تصنيف الحقائق الدينية في النطاق الذاتي هو تسليمٌ بافتقارها إلى الشمول أو إلى الدرجة اللائقة من اليقين. فتصريحنا بأنّ الله موجود، كما جاء في الفصل السابق، يغدو، في ضوء هذه النظرة، أقل يقينيةً من تصريحنا بأنّ هذه الصفحة موجودة. لكن ما من مؤمن جادّ يمكن أن يقبل بهذه النتيجة، لأنّ وجود الله، بالنسبة إليه، أمر لا يقل موضوعيةً ويقينيةً عن وجود هذه الصفحة. والأحرى، كما قلنا، إعادة النظر إلى الذاتية والموضوعية كمفهومَين نسبيَّين، بمعنى أنه ليس هناك ذاتية واحدة ولا موضوعية واحدة. فموضوع المراقبة العلمية مختلف عن موضوع التذوُّق الفني أو موضوع التأمل الديني، وموقف الذات يختلف بالتالي من موضوع إلى آخر.

مما تستتبعه نظرتنا هذه إبطال القول بدرجات لليقين تبدأ، في أعلاها، بالرياضيات وتتحرك نزولاً على خط واحد إلى العلوم الطبيعية فالعلوم الاجتماعية، لتنتهي في أسفل الخط نفسه بالدين وبقيّة الخبرات الشعورية. والأحرى أن يكون لكل موضوع أو نوع من الموضوعات خطّه المعرفي المستقل، حيث تتدرج مراتب اليقين في خانة منطقية واحدة ضمن الموضوع الواحد. فَشُروط اليقين في الرياضيات غَيْرُها في العلوم الطبيعية وغيرها في الدين. **هذا يعني أنه لا يمكن القول بأنّ المعرفة** الرياضية أكثر يقينيةً من المعرفة العلمية، وأنّ المعرفة في نطاق الدين أدنى يقينيةً من كل المعارف، أو أنها خارج حدود اليقين كلياً. والأحرى أن نتكلم عن مراتب لليقين والصحة والخطأ داخل العلم أو الحقل الواحد، فنقول إنّ هذه الطريقة العلمية أشد ملاءمةً من تلك الطريقة - العلمية أيضاً - للوصول إلى نتيجة ما، أو إنّ هذه الفرضية الرياضية أقوى احتمالاً من تلك الفرضية - الرياضية أيضاً - لحل مسألة معينة.

هذا يبيِّن لنا الموقع الخطر الذي يصل إليه أُولئك المدافعون الدينيون الذين يقبلون الهجوم المسلَّح بالموضوعية والطريقة العلمية، فيذعنون لحجب صفة الموضوعية عن الدين، ويحيلونه على مرتبة ذاتية ولكن لها مقدارها الخاص من اليقين في نظرهم. فالقول بأنّ الحقائق الدينية ذاتية يعني أنها نفسية محض، ولا وجود لها ككيانات في العالم الخارجي.

أما التمييز الملازم للموضوعي والذاتي، أي التمييز بين العقل وما يتجاوز العقل، فيكشف عن استمرار الرضوخ لمبادئ الخصم، مع محاولة الذهاب أبعد منها. أن نَعقل شيئاً ما أو موضوعاً ما يعني أن نتنبّه إلى وجوده، أن نحيط به، أن ندركه، أن نحلّله، أن نعبّر عنه... وبما أنّ الموضوعات التي نعرفها أو نقيم معها علاقة هي موضوعات مختلفة كثيراً في ما بينها - فبعضها مادّي وبعضها غير مادّي، بعضها حسّي وبعضها غير حسّي - كان لا بد من اختلاف صيغة التنبُّه والاحاطة والادراك والتحليل والتعبير من موضوع إلى آخر. فإذا كانت حقيقة الله وحقيقة هذه الصفحة



حقيقتين موضوعيتين، فإدراك وجود الحقيقة المادية التي هي الورقة مختلف عن إدراك وجود الحقيقة الروحية التي هي الله. وهكذا الإحاطة بكل من هاتين الحقيقتين ووصفها والتعبير عنها.

هذا يعني أنّ العقل ليس مفهوماً واحداً جامداً، لكنه يختلف باختلاف المعقول. والقول بأنّ لكل موضوع أو نشاط عقله يعني أنّ له نطاقه ومنطقه. أما إخراج الدين من دائرة العقل فيؤدي إلى إخراجه من دائرة المعقول. **هكذا يَظهر مفهوم تَجاوُز العقل في أكثر معانيه مباشَرةً، وهو «اللاعقل».** وما من مؤمن يرتضي أن يضع حياته الدينية خارج العقل بهذا المعنى.

لكن ما هو الايمان؟ وهل هناك ملَكة لدى الانسان اسمها الحسّ، وأُخرى مختلفة عنها اسمها العقل، وثالثة مختلفة عن كلتيهما اسمها الايمان؟ إنّ علم النفس اليوم لا يتكلم عن قوى أو ملكات في الذهن، بل يتكلم عن الانسان ككل. فالذي يحس ويَعقل ويؤمن إنسان واحد. وهو إنما يحس ويعقل ويؤمن بكيانه كله. أما أن نجعل من العقل قوة مستقلة عن الحس، ومن الايمان قوة مستقلة عن العقل، فهذا يعني، بالنسبة إلى الدين، أمرين على الأقل، هما أنّ نطاقَي المحسوسات والمعقولات منفصلان تماماً عن نطاق الدين، وأنّ الايمان تسليم أعمى بسلطان خارجي. وهناك فعلاً مؤمنون من كل الأديان يتصرفون على هذا النحو، فينساقون إلى هذه السلطة الدينية أو تلك انسياقاً أعمى، ويتفاعلون مع أحداث الحياة كما لو كانت مقتصرة على المحسوس والمعقول، وكما لو كان النطاق الوحيد للايمان قابعاً في عالم آخر وراء العالم وحياة ثانية تبدأ بعد هذه الحياة.

٣. النزعة الالغائيّة

هذا يقودنا إلى الوهم الثالث من أوهام الدين، الذي يمكن تسميته بِوَهم الإلغائيّة. وهو يختص بالدين في ذاته، لا بالعلاقة بين الدين والعلم أو بين الدين وأيّ نشاط إنساني آخر. إنه، كما رأينا في الفصل



الثاني، النزعة الالغائية لدى بعض غلاة المتدينين تجاه ذوي الأديان الأُخرى أو المذاهب الأُخرى. هنا ينظر المؤمن إلى دينه كما لو كان وحده الدين الصحيح أو الأصح، الكامل أو الأكمل، وإلى الأديان الأُخرى كما لو كانت على جانب واحد من الحق، أو كما لو كانت تجافي الحق تماماً. وهناك مَن يصنِّف الأديان إلى «سماويّة» و«غير سماويّة»، ناظراً إلى دينه على أنه أرفع الأديان السماوية، وإلى المنظومة الأُخرى من الأديان على أنها، في أحسن حالاتها، رسالات في الأخلاق والاصلاح الاجتماعي جاءت على أيدي حكماء أو معلمين لا على أيدي أنبياء أو مرسَلين.

هذه النظرة الالغائية من شأنها أن تفضي، كما رأينا، إلى فكر ديني سجالي، لعلّه ذاك الفكر الذي ساد معظم الألفيّة الثانية. وهو، بانطلاقه من أنّ ثمّة ديناً واحداً صحيحاً يُبْطِل ما عداه، ينتقل إلى كل مسائل الحياة الدينية ليمارس الطقوس أو الشعائر أشكالاً جامدة مفرغة من مغزاها، ويركز على اسم جماعته مستخدماً كل الوسائل لطمس الأسماء الأُخرى، ويفهم بالتسامح نوعاً من العفو عند المقدرة، ويجعل هدف الحوار الديني تحويل الآخر عن دينه إلى الدين «الصحيح» عبر ما يعتبره جدالاً منطقياً. هذا على الصعيد النظري. أما على الصعيد العملي، فربما أسفرت هذه النظرة - وطالما فعلَت - عن اختلال في موازين السلام الاجتماعي والعالمي، هذا الاختلال الذي يفضي، في أقصى حالاته، إلى الحروب الدينية الأهلية والقومية التي كانت من أقسى الحروب في التاريخ. ولا نَنْسَ الحركات الارهابية الحاصلة اليوم باسم الدين.

ولا تقتصر النزعة الالغائية على العلاقات بين الأديان، بل نجدها على أشدّها بين المذاهب داخل الدين الواحد. هنا تَعتقد فئة في دين معين أنها وحدها «الفرقة الناجية»، مصنِّفةً ما عداها في عداد «الفرق الهَلْكى». وطالما أدّى هذا التصنيف إلى حالات مثل التكفير والحَرْم وحتى التصفية الجسدية.



لا عجب، إذاً، أن يكون وَهْم الالغائية هذا من أقوى الدوافع التي جَعلت عدداً من علماء النفس والاجتماع، ولا سيّما من أتباع الخط السلوكي الحديث، يربطون الدين بالعُصاب على الصعيد النفسي والتعصب على الصعيد الاجتماعي. ولا يجدي احتماءُ بعض أصحاب الحميّة الدينية بزعمهم أنّ ما تَدْرسه العلوم السلوكية ليس هو الدين، لكنه انحرافات بشرية تنتحل صفة الدين. ففي كل دين جانب إلهي هو الرسالة السماوية، وجانب بشري هو تفسير هذه الرسالة والعمل بمقتضاها. لذلك لا يجوز اللجوء إلى ذاك النوع من الدفاع الذي يميِّز بين «حسْن استعمال» و«سوء استعمال». ولا بدّ من التسليم بأنّ هناك «ديناً» و«ديناً»، لا على الصعيد الإلهي طبعاً بل على الصعيد البشري: ديناً سليماً وديناً سقيماً. النوع الأول، الدين الخارجي - الشكلي، هو التربة التي ينمو فيها التعصب. والنوع الثاني، الدين الداخلي - الجوهري، هو المهد الذي يولد فيه التسامح. في كل الأديان نجد هذين «الدينَين»، على تفاوت في الدرجات. فالمتعصّب مؤمن، لا بل هو حارّ في إيمانه. لكنّ هذا النوع من الحرارة حارق له وللآخرين.

ولعل من أشد مظاهر الالغائية تطرفاً نظام الحكم الذي يسمّي نفسه دينياً، ويتولّاه أُناس يتوهّمون أنهم ينفّذون مشيئة الله. إنّ بناء الحكم على الدين يمنح الحاكم نوعاً من الاطلاقية يظن معه أنه ظِل الله على الأرض وأنه يفعل إرادة الله في كل ما يفعل. لكن إذا كان هذا صحيحاً، فكيف يمكن تفسير الانقلابات والاغتيالات التي ينفّذها الحكّام الدينيّون بعضهم على بعض، باسم الدين والتصحيح الديني، ثم لا يلبث «المصحِّحون» أن يتعرضوا للمعاملة ذاتها في حركات تصحيح مضادّة؟ إنّ الحكام الدينيين ليسوا سوى بَشَر، يحمِّلون الله كل موبقاتهم. ولنتذكر قول فويرباخ: «حيثما أُقيمَ الحق على السلطة الالهيّة، يمكن تبرير أشد الأُمور سوءاً وظلماً»[٢٦].

خطّة لِنَزْع الأوهام

هذه هي أوهام العلم وأوهام الدين التي ارتأينا اختيارها ووصفها، بعدما حَدَّدنا بعض عواملها. ويبقى السؤال: ما العمل للخروج من هذه الأوهام؟ القصة اللاحقة تطول هي أيضاً، وتشكِّل موضوعاً قائماً في ذاته. لكني سأختصرها في ثلاث خطوات.

الخطوة الأُولى تقتضي تحديد المفاهيم على جانبَي العلم والدين. وهذا يتمّ عبر طرح أسئلة عن ماهية العلم ونطاقه ومنطقه، كما عن ماهية الدين ونطاقه ومنطقه، لنحصل على فلسفة للعلم وفلسفة للدين نستطيع في ضوء كل منهما التمييز بين ما هو صحيح ومخطئ أو ملائم وغير ملائم في الفكر الذي يدَّعي الاحتكام إلى العلم أو إلى الدين في إرساء مناقشاته.

الخطوة الثانية هي توزيع العمل أو اقتسامه بين الدين والعلم. فمتى نشأت فلسفة صحيحة للعلم وفلسفة صحيحة للدين، بات من الأسهل كشفُ الأوهام في كلا الجانبَين، وهي كثيرة جداً ولا تقتصر على تلك التي حدّدناها، وابتكارُ طرق لإزالتها من العقول والنفوس. هكذا تترسخ في أذهان الناس، وفي الحضارة عموماً، ماهية كل من النشاطَين الحيويَّين، مع الأنماط الممكنة لحسن استعماله وسوء استعماله. ولا بد من الاشارة إلى أنه، مهما بلغ التبايُن بين النطاقَين والمنطقَين، فالعلم والدين يتلاقَيان في حياة الانسان الواحد، لأنّ «الانسان واحد ذاك الذي يمارس الدين ويواجه العلم والفلسفة ويحاول أن يعرف كل شيء على نحو أفضل. ومن الطبيعي أن يبدو هذا التداخل المحتوم أحياناً لمصلحة الدين وأحياناً ضد هذه المصلحة. لكنّ الانسان، الذي يحصل التداخل ضمن حياته، هو الذي يتولّى المصالحة. ولئن كان الدين يقف اليوم على خط دفاع عسير، وسط الكثير من النظرات والأنظمة المادية والتشكيكية والالحادية، فلأنّ هذه المصالحة لم تحصل على نحوٍ مُرْضٍ إجمالاً»[٢٧].

الخطوة الثالثة هي تطبيق الطرق التي أشرنا إليها. هنا يأتي دَور التربية



والتعليم أولاً، بدءاً من المرحلة التأسيسية على وجه الخصوص، لأنّ العلم في الصغَر أساس كل علم. ولمبسِّطي العلم والدين والفلسفة، من مؤلِّفي كتب مدرسية ومعلمين وسواهم، عمل ضخم في هذا المجال. لكن يجدر بالادارات التربوية اختيار المعلمين وإعدادهم، بحيث يكون معلِّمو العلوم عارفين بمنطق الدين ونطاقه ومعلِّمو الدين عارفين بمنطق العلوم ونطاقها، وبحيث يأتي عملهم داخل الصف منسجماً، كأنما هم عازفون في أُوركسترا واحدة. ويأتي الإعلام رديفاً للتعليم. وهو نوع من التعليم المستمر الموجَّه إلى مختلف قطاعات المجتمع. وهناك مؤسسات أُخرى ذات دَور فعّال في هذا المجال، أهمها مراكز البحث العلمي والجمعيات الدينية.

أيَكون هذا البرنامج طَموحاً جداً وغير واقعي؟ إنّ الطموح سمة كل برنامج أو تَصوُّر أو تخطيط، وإلا فَقدَ صفة التطلع وراء ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون. أما أن يكون غير واقعي، فالأمر ليس هكذا حتماً إذا نحن نَشَدْنا الأفضل على الدوام. بِغير هذا الخيال الخلّاق، الذي هو من مستلزمات العلم السليم والدين الصحيح، لن يحصل أيّ سعي أو تَقدم.

ولئن كان من صرخة مشتركة بين العلم والدين فهي: إلى الانسان، من أجل تألُّقه في أكمل بهاء يستطيع بلوغه. لكن مهما فعلنا لمحاربة الأوثان في نطاقَي العلم والدين، الممتدَّين على كامل مساحة حياتنا وعالمنا، فلسوف يشرئبّ وثن من هنا ربما لم نلاحظه وآخر من هناك قد يكون متوارياً أو ملتبساً، أو لعلّه يكون مولوداً جديداً لأحد العقول اليافعة أو اليائسة أو البائسة.

أجَل، فلنعمل معاً للقضاء، ما استطعنا، على الأوثان. ولا نيأسنَّ من عدم زوالها كلّياً، لأنّ وثن القبيلة، بالعودة إلى تصنيف فرنسيس بيكون الذي بدأنا به، باقٍ ما بقيت القبيلة، ووثن الكهف دائمٌ ما دام الكهف، ووثن السوق هناك في أروِقة السوق، ووثن المسرح من طبيعة المسرح. لكن طوبى للعقل المتنوّر، لأنه سراج يضيء وسط الظلام.


مكتبة
الفكر الجديد

الفصل السادس

تعليم الدين في المدرسة العامّة

اقترحنا في الفصل السابق خطة لنزع الأوهام عن جانبَي العلم والدين قائمة على التربية، وبالتحديد على تعليم الدين بعد تحديد المفاهيم الفلسفية والعلمية واللاهوتية وكل المفاهيم المتعلقة بالدين تحديداً دقيقاً، والتوصل إلى محتوى وطريقة لهذا التعليم هدفهما بناء الانسان في الحق والخير. فما هو هذا المحتوى، وما هي هذه الطريقة؟ أيّ نموذج بديل نقترح لتعليم الدين في المدرسة العامة؟

نحن هنا أمام عدد من الأسئلة، أهمها الآتي: (١) ما هي المدرسة العامة؟ (٢) ما هو الدين الذي نتكلم عن تعليمه؟ (٣) هل هناك فرق بين تعليم الدين والتعليم الديني؟

قبل عرض النماذج السائدة لتعليم الدين، سأُجيب عن السؤال الأول المتعلق بالمدرسة العامة، ثم تأتي الأجوبة عن السؤالين اللاحقَين وما يجاورهما في سياق عرضنا للموضوع[١].

المدرسة العامة هي المؤسسة التربوية التي تتبع برنامجاً أكاديمياً اعتيادياً يهيِّئ الطالب لدخول الجامعة. من هنا، حسب تعريفي هذا، تُعتبَر المدرسة التي تتبع برنامجاً من هذا النوع مدرسة عامة، سواءٌ أكانت رسمية تشرف عليها الادارات التربوية المختصّة في دولة معينة، أم

مستقلة عن هذه الادارات. ومن المدارس غير الرسمية ما هو تابع لمؤسسة دينية أو غير دينية، ومنها ما هو مشروع مستقل عن أيّ مؤسسة.

قد تحوي المدرسة العامة كل الصفوف السابقة للجامعة، من روضة الأطفال حتى الصف الثانوي الأخير. وقد تقتصر على مرحلة دراسية واحدة، فتكون روضة أطفال فقط، أو مدرسة ابتدائية فقط، كما قد تكون ابتدائية ومتوسطة أو متوسطة وثانوية.

بالنسبة إلى موقف المدرسة العامة من تعليم الدين، سأعرض ستة نماذج سائدة، يليها نموذج سابع بديل. والنماذج الستة هي الآتية: (١) تعليم دين واحد هو «دين المدرسة» أو «دين الدولة». (٢) تعليم الأديان الأُخرى بهدف المفاضلة. (٣) تعليم أديان العالم بهدف أن يختارَ الطالبُ الدينَ الذي يجده ملائماً. (٤) عدم تعليم الدين تجنُّباً للخلافات. (٥) عدم تعليم الدين لأنّ الدولة أو النظام السياسي ضدّه. (٦) تعليم الأخلاق بدلاً من تعليم الدين.

النموذج الأول حسب تصنيفنا - والأوّلية هنا منطقية أو شكلية، لا علاقة لها بالمحتوى - هو ذاك الذي يقتصر على تعليم دين واحد لأنه دين الدولة الرسمي أو دين الغالبية في المجتمع المعنيّ أو دين المدرسة. والسائد في هذا النموذج قيامُه على نظرة تقليدية تَعتمد التلقين بعيداً عن النقد وعن طرح الأسئلة الكبيرة. التفكير النقدي، في الدين وفي غير الدين، لا يعني بالضرورة أن يَرفض المرء النظرة الدينية أو الايمانية، علماً أنه لا شيء يَمنع هذا الرفض، لأنّ الايمان موقف عقلي - وجودي - وجداني، يخص صاحبه ولا يُفرَض فرضاً. أما في حال الايمان، فالتفكير النقدي يَعني الفهم العميق والقبول المبرَّر والدفاع الحسَن والاقتناع الراسخ. وهذا كله لا يؤمّنه عموماً التعليم التقليدي، حيث يتحوّل تعليم الدين إلى تعليم دينيّ عقائديّ يتجنب طرح الأسئلة الكبيرة من النوع الآتي: ما هو الدين؟ لماذا الدين؟ ما الذي يفسّر وجود تعددية دينية حول العالم، بما فيها تعددية المذاهب داخل الدين الواحد؟ ما هي



المسائل التي تثيرها هذه التعددية، وكيف يَجدر التصدّي لها؟ ما هو العقل وما الايمان، وهل هناك تَضادّ بين الاثنين؟ هل يمكن الدفاع العقلي عن الايمان، وكيف، وهل هذا الدفاع ضروري؟ المشادّات الطويلة بين العلم والدين، إلى أيّ حد هي جوهرية أو شكلية؟ ألا يمكن تقليصها أو الاستغناء عنها؟ ما علاقة الإعجاز بالدين، وكيف يمكن التمييز بين الأصيل والزائف في مفهوم المُعجِز؟ هل الحروب القومية والأهلية التي حصلت في التاريخ تحت شعار الدين والايمان مبرَّرة؟

يتوهَّم مَن يَظنّ أنّ الأجوبة عن هذه الأسئلة تأتي من الكتب الدينية. صحيحٌ أنّ الأسئلة هذه كلها دينية، لكنها نابعة من حسّ الانسان الديني الفطري، ولا بدّ من الاجابة عنها باستقلال عن أيّ دين موحى قبل الاحتكام إلى الكتب الدينية. وإذا حصل هذا الاحتكام، فهو يأتي بمثابة تأكيد للأجوبة التي تَوصَّل إليها المرء عبر فطرته أو عقله. هكذا يأتي الجواب من الكتب الدينية نوراً على نور: إنه نور الوحي مضافاً إلى نور العقل ومصدِّقاً له.

هذا النموذج لتعليم الدين يرتكز إلى أُسس عقلية وتربوية ونفسية واجتماعية غير سليمة. وهي أُسس مترابطة، يؤدّي خللُها إلى اختلال في الشخصية وبالتالي في المجتمع. على الصعيد العقلي، هناك افتراض لما يجب برهانُه. والتعليم التقليدي قائم على الاتّباع الأعمى بعيداً عن طرح الأسئلة والتصدّي لها نقدياً والتدريب على حسْن الدفاع. وعلى الصعيد التربوي، يَبتعد هذا النموذج، كما قلنا، عن تعليم الدين ليتبنّى التعليم الديني عبر التلقين. وإذا قارَنّا هذا بتعليم الأدب، فهو شبيه بتعليم مدرسة أدبية واحدة أو صنف أدبي واحد وإهمال المدارس والأصناف الأُخرى. وعلى الصعيد النفسي، يَقْصر هذا النموذج عموماً عن مراعاة طبيعة الشخصية الانسانية وتطوّرها في مراحل النموّ المختلفة. وهذا آتٍ من تقديس المادة وإعلائها على المتعلم وفرضها عليه، كأنما هي الغاية وهو

الوَسيلة[٢]. كما يَؤول هذا النموذج نفسياً إلى اضطرابٍ في الشخصية آتٍ من إقصاء العقل واعتماد التقليد. وعلى الصعيد الاجتماعي، يؤدّي هذا النموذج إلى التفرقة وضعف الوَلاء العامّ، وكذلك إلى تهميش الأقليات الدينية ووضعها تحت وصاية الفئة الأكبر، وبناء مفهوم قبول الآخر، في حال ممارسته، على نظرة فَوقيّة. أما في المجتمعات ذات الدين الواحد، فالغالب ألّا يَقلّ الانقسام المذهبي واختلاف التفاسير والآراء والمواقف حدّةً عن الانقسام الديني ويغدو سبباً إضافياً للانقسام والاضطراب الاجتماعيَّين. ويأتي تعليم الدين التقليدي في المدرسة العامة ليغذّي هذا الوضع. يضاف إلى هذا أنّ وحدة الدين الاسمية في مجتمع معيَّن لا تَرفع عنه صفة التعدّدية. وهذه مسألة سنعود إليها لاحقاً.

النموذج الثاني لتعليم الدين هو تعليم الأديان الأُخرى إلى جانب «دين الدولة» أو «دين المدرسة»، لكن بهدف المفاضَلة. ولئن كان ثمة دوافع مقبولة في بعض الأوساط لتبنّي منهج المفاضلة في الكتابة اللاهوتية، مع ما أدّى إليه هذا المنهج من سِجال وسوء تفاهم وسوء فهم خلال التاريخ، فإنّ مقداراً كبيراً من الكتابة الأكاديمية في تاريخ الأديان اعتَمد منهج المفاضلة أيضاً، إلى حدّ أنّ هذا العلم، في أول عهده، سُمِّيَ «علم الأديان المقارَن» أو «مقارَنة الأديان»، علماً أنّ المقارَنة كانت، في معظمها، قيميّة، أي قائمة على مبدأ المفاضلة. ولمّا غَلبت المقارنة الوصفية الحيادية على المقارنة القيمية في وقت لاحِق، حَلّت عبارة «تاريخ الأديان»، على نطاق واسع، مكان «علم الأديان المقارَن».

وتجدر الاشارة إلى أنّ المفاضلة التي يعتمدها عدد من اللاهوتيين هي نظرة سلفية تَستمدّ شواهدها من الكتب الدينية لا من العقل، مهما أطال دعاتُها الكلام عن الحجّة والبرهان. وهم يلجأون إلى اقتطاع أجزاء من كتبهم الدينية للحكم على الأديان الأُخرى ودراسة بعض جوانبها. وهذا غير جائز علمياً، إذ يجب دراسة الأديان الأُخرى من مصادرها الأصلية، تماماً كما تُدْرَس الآداب والعلوم وكل الموضوعات من مصادرها. ولا



يجوز قَصر هذا المنهج الموضوعي على دراسة اليهودية والمسيحية والاسلام، بل يجب أن يشمل بقية الأديان، كالزردشتية والهندوسية والبوذية والطاويّة والكونفوشيوسية والشينتو، التي لا يصحّ علمياً تصنيفها خارج «الأديان السماوية» أو «أديان الكتاب» بناءً على نظرة سلفية.

كلامنا هذا لا يرمي إلى نزْع الشرعية عن نظرة بعض المؤمنين - ولعل الكثير منهم - إلى دينهم على أنه هو الدين الصحيح أو الأصحّ أو الأكمل أو الأفضل. لكنه يعني أن تتولى المدرسة العامة تعليم الأديان لا بهدَف المفاضلة، بل بهدف اكتساب المعارف أو المعلومات.

هنا يأتي النموذج الثالث لتعليم الدين، وهو تعليم الأديان في المدرسة العامة عبر عرض أديان العالم على المتعلمين بهدف إتاحة المجال أمام كل منهم لاختيار الدين الذي يلائمه. لا شك أنّ تعليم أديان العالم أمر جيّد. أن يَعرف المسيحي والمسلم والهندوسي والبوذي وسواهم دينه والأديان الأُخرى من مصادرها الأساسية يسهِّل تَوجُّه الناس نحو مزيد من الفهم والتفاهم والسلام. وهذا يَخدم قضية الدين. إنّ العلاقات بين أشخاص من أديان مختلفة ومن ثقافات مختلفة، سواءٌ أكانت علاقات فردية أم اجتماعية أم تجارية أم ثقافية أم من أيّ نوع آخر، تحصل على نحو أفضل إذا عَرفَ الواحد دين الآخر في العمق. وليس ضرورياً، لهذا الغرَض، أن يكون الآخر الذي نقيم علاقة معه مؤمناً بدينه أو ممارساً له أو أن يكون مؤمناً بالدين عموماً أو غير مؤمن، إذ يبقى أنّ جانباً كبيراً من نظرة المرء إلى العالم وأفكاره ودوافعه وأنماط إدراكه وأساليب عمله وتَعامله مستمَدٌّ من دين البيئة التي ينتمي إليها. وهذا ينطبق خصوصاً على ذوي الأديان القومية، كالهندوسية واليهودية والشينتو. ثمّ إنّ معرفة أديان العالم أمر مهم في ذاته، خارج نطاق العلائق البشرية. فهو، أولاً، يضيف إلى معارف المرء العامة. وهو، ثانياً، يتيح للمرء أن ينظر إلى دينه في ضوء الأديان الأُخرى ويكتشف عناصر مشتركة بين الأديان.

أما الهدف المبطَّن أو غير المعلَن الذي قد تَنشده بعض المؤسسات التربوية «التقدمية» من تعليم الأديان، وهو إفساح المجال أمام المتعلم كي يختار الدين الذي يلائمه فكراً ومزاجاً، فهو، في أحسن حالاته، بعيد المنال. والأحرى أنّ هذا النموذج لتعليم الدين غير واقعي، وقائم على أحكام مسبقة. فالدين ليس شأناً اصطناعياً يحصل بناءً على دراسات ومقارَنات. وغالباً ما يستمد المرء دينه من بيئته العائلية والاجتماعية. والأحرى أنّ الدين وضعٌ يجد الفرد نفسه فيه منذ الولادة. ولئن استطاعت المدرسة العامة في بعض المجتمعات إعلان فرصة الاختيار هدفاً لتعليم الدين، فهذا أمرٌ مرفوض عموماً في معظم المجتمعات. لكن بما أنّ المواقف من الدين والايمان تختلف من فرد إلى آخر، فليس ما يمنع أن يختار بعض الأفراد دينهم بناءً على ما يتعلمون، متحوِّلين من الدين الذي وَجدوا أنفسهم فيه إلى دينٍ آخر يلبّي حاجاتهم العقلية والشعورية على نحوٍ أفضل، أو متحوِّلين من عدم الايمان إلى الايمان. إلّا أنّ تعليم الدين في المدرسة العامة لا يجوز أن يمارَس بافتراض أنّ المتعلم صفحة بيضاء بما يخص الدين، أو أنّ هذا التعليم يحصل بهدف أن يختار المتعلّم الدين الذي يلائمه.

النموذج الرابع لتعليم الدين يمكن أن يسمَّى نموذجاً «سلبياً»، لأنه يدعو إلى الإقلاع عن تعليم الدين في المدرسة العامة تحاشياً للخلافات التي قد يثيرها هذا التعليم، خصوصاً في المجتمعات التعددية[٣]. غير أنّ حذْف مادة مهمة كالدين من البرامج الدراسية باسم الحيادية ليس أمراً حيادياً، لا بل هو موقف سلبي من الدين، إذ يعني أنّ هذه المادة غير ذات أهمية ويمكن الاستغناء عنها[٤]. وهذا تدبير شبيه بحذف مواد كالتاريخ والأدب من برامج الدراسة إذ من شأنها هي أيضاً أن تثير حساسيات في المجتمعات التعددية. كما قد يعني، بالمنطق عينه، اقتصار التعليم على المواد التي تنمّي المعارف والاستغناء عن تلك التي تنمّي القيم والمواقف. ومن هذا القبيل حَذَرُ بعض الدوائر التربوية ليس



في الأنظمة المنغلقة فحسب بل في بعض الأنظمة المنفتحة، كالولايات المتحدة، حيال تدريس مواد كالفلسفة والدين لأنها قد تثير التساؤل والجدل والتفكير النقدي. وكان الغزالي، قبل قرون، حَذَّر في كتابه المنقذ من الضلال من «تصديق» مقولات الفلاسفة في الإلهيّات بناءً على «تصديق» مقولاتهم في الرياضيات والعلوم والمنطق[٥]. والحقّ أنّ مفهوم الصدق والتصديق ليس واحداً، بل يختلف منطقه من حقل إلى آخر تبعاً لاختلاف نطاقه. فالتصديق أو البرهان أو إقامة الصدق في نطاق المواقف والقيم ليس هو نفسه في نطاق المعارف. وكثيراً ما تدخلت السلطة الدينية تدخلاً سلفياً خاطئاً في نطاق المعارف. ومن هذا القبيل رفْض الكنيسة، بناءً على كتابات علمية بدائية تحدَّرَت من أرسطو، برهان غاليليو الدامغ على دوَران الأرض حول الشمس.

إلا أنّ هذا كله لا يجيز الإقلاع عن تعليم الدين. واعتماد هذا المنطق شبيه بالدعوة إلى حذْف الرياضات والعلوم من البرامج الدراسية لأنّ بعض الرياضيين والعلماء تدخَّلوا من غير وجه حق في الدين، ناسبين مسائل مثل إنكار وجود الله إلى العلم والطريقة العلمية. أما التعددية الدينية التي يلوذ بها أصحاب هذه النظرة فليست عذراً لعدم تعليم الدين في المدرسة العامة، إلا إذا تبنّت المدرسة واحداً من النماذج السابقة، فاقتَصرت على تعليم دين واحد أو بَنَت تعليم الأديان على قاعدة المفاضلة. وتنطوي نظرتنا البديلة على حل لمسألة تعليم الدين في مجتمع تعددي مع طرْح مفهوم جديد للتعددية.

النموذج الخامس سلبي هو الآخر، إذ يدعو إلى الإقلاع عن تعليم الدين بحجّة أنه قائم على أوهام من نسْج الخيال وأنه «أفيون الشعوب». السبب هنا يختلف عنه في النموذج السابق لأنّ المدرسة في النموذج الحالي تَخضع لنظام حكم إلحادي، كما حصل في الاتحاد السوفياتي وما يزال يحصل في عدد ضئيل من أنظمة الحكم، وهي أنظمة شيوعية بادرَت إلى تليين موقفها من الدين بعد سقوط النظام السوفياتي. إنّ الدولة

التي تقوم على تبنّي الإلحاد وفرْضه على المواطنين مباشرةً أو مداوَرةً لا تختلف عن الدولة التي تتبنى الايمان وتفرضه عنوَةً على المواطنين. إنها، في كلتا الحالين، دولة عقائدية منغلقة تلغي حرية مواطنيها في الايمان وعدم الايمان، كما في اعتناق الدين أو المذهب الذي يريدون، أو في تفسير الدين الذي وَجدوا أنفسهم فيه بما يلائم خبراتهم وحاجاتهم وحالاتهم العقلية والوجدانية.

والواقع أنّ احتكام ذوي النظرة الإلحادية إلى العلم ليس موقفاً علمياً على الاطلاق، لا بل هو موقف فلسفي خاطئ بحقّ العلم والدين معاً لأنّ العلم، كما رأينا، لا يؤيّد وجود الله ولا يَنقضه، بل هو حيادي بالنسبة إلى هذا الأمر. وإذا كان الايمان نظرة إلى الشؤون الأخيرة في الوجود والحياة والموت والأصل والمصير، فالإلحاد أيضاً موقف من المسائل عينها، قد يتلاقى مع الايمان بالنسبة إلى بعض الشؤون العملية المتعلقة بالانسان والمجتمع، لكنه يَفترق عنه في شؤونٍ عمليةٍ أُخرى، وكذلك في المنطق والتبرير والنظرة العامة.

ولئن كانت العلمانية في الأنظمة السياسية المنفتحة علمانية ليّنة أو معتدلة تكتفي بفصل الدين عن الدولة، فهي تبقى حيادية حيال الدين لقيامها على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، ولا تذهب إلى محاولة إقصائه عن المجتمع كما في العلمانية القاسية أو المتطرفة[٦]. وفي أيّ حال، لا يجوز للمدرسة أو للنظام التربوي في أيّ مجتمع فَرْض المواقف والقيم التي يَجدر بالطلاب اعتناقها، طبعاً باستثناء القيم الأساسية لسلامة الشخصية والمجتمع. بل يكفي أن تقف التربية العامة عند إتاحة أفضل المعارف وأكملها، مع ترْك الحرية للطلاب كي يتوصلوا إلى القيم والمواقف التي تلائمهم بعد تزويدهم بالوسائل المنطقية للدفاع عنها.

النموذج السادس يدعو إلى الاستغناء عن تعليم الدين في المدرسة العامة استناداً إلى بعض الحجج التي رأيناها في النماذج السابقة، وإبداله



بتعليم الأخلاق. وقد تكون المدرسة التي تلجأ إلى تعليم الأخلاق بدلاً من تعليم الدين تابعة لمؤسسة دينية، كما قد تكون علمانية على النهج المعتدل أو المتطرف. وإذا كان أحد أهداف التربية إعداد المواطن الصالح، فليس ثمّة تربية أفضل من التربية الخُلقية والمدنية لتحقيق هذا الهدف. وتذهب هذه النظرة إلى أنّ ما يحتاج إليه المواطنون بعضهم من بعض ليس عقائدهم الدينية كالايمان بالله والمصير والحياة بعد الموت، وإنما هو الاحترام المتبادل وعدم التعدّي على الحقوق واحترام القانون. وهذا ما يحقّق الانسجام والسلام في المجتمع، في حين أنّ تعليم الدين، خصوصاً في مجتمع تعددي حسب دُعاة هذه النظرة، يساهم في إثارة الخلافات العقائدية داخل الصف وفي المدرسة ككل، كما يُضعِف التناغم في الجسم الاجتماعي.

ومع عدم إنكار إيجابيّات هذا النموذج، ولا سيّما أهمية تعليم الأخلاق وتفادي الخلافات الاجتماعية والسعي إلى السلم الأهلي، إلا أنّ وجود الأخلاق بين مواد التعليم وغياب الدين عنها قد يعني لبعض الطلاب أنّ الأخلاق تُغْني عن الدين، خصوصاً بسبب التداخل الوَثيق بين الاثنين. فكلاهما يتناولان مسائل كالواجب والمسؤولية والعدالة والثواب والعقاب واحترام كرامة الانسان والمحبة والحق والخير والقيم. لكنّ الدين يرسي هذه المقولات كلها على مفهوم الأُلوهة، في حين تختلف مدارس الأخلاق حيال هذا المفهوم. فمنها ما تُوَحِّد بين الأخلاق والدين وتؤمن بالله مانحاً للقانون ومبرِّراً للقيم وحاكماً ومحاكماً على الأفعال. ومنها ما تؤمن بالله لكنْ ترى أنّ لكل من الدين والأخلاق استقلاليته، وأنّ الانسان يَستمدّ القيم والمبادئ الخُلقية من فطرته وحياته في المجتمع. ومنها ما تَرفض الايمان وتجد في الدين عاملاً معرقِلاً للأخلاق. لكن إذا كان هناك أخلاق بلا دين، فمن المستحيل أن نجد ديناً لا مكان فيه للأخلاق. والأحرى أنّ الأخلاق تكوِّن الجزء الأكبر من الدين. إلا أنه لا يجوز خَفْض الدين إلى أخلاق.

فالمفهوم المحوَري في الدين هو الله أو المطلَق، والانسان يقترب إليه بواسطة العبادة أو الطقوس. وهذا لا ينتمي إلى نطاق الأخلاق. والخوف من تعليم الأخلاق بدلاً من الدين، كما ذكرنا، إحلال الأخلاق مكان الدين والاستغناء عن الايمان والعبادة ومفهوم الأُلوهة، وحَصر هدف الدين في السلوك، والنظر إلى المسيح ومحمَّد وسائر المرسَلين السماويين كما لو كانوا فلاسفة ومعلمي أخلاق مثل سقراط وأفلاطون والرواقيين، وإلى الكتب السماوية المنْزَلة كما لو كانت كتباً فلسفية وخُلقية، وإلى الأديان كما لو كانت رسالات في الأخلاق والإصلاح الاجتماعي.

نأتي الآن إلى النموذج السابع البديل وقد أمَدَّنا تحليل النماذج الستة السابقة ونقْدها بخطوطه العريضة. لكننا سنَعرض هذا النموذج من خلال طرْح الأسئلة التربوية الأساسية: ماذا نعلِّم؟ لماذا نعلِّم؟ كيف نعلِّم؟ مَن يعلِّم؟ مَن نعلِّم؟

موضوعنا هو تعليم الدين في المدرسة العامة. والمدرسة، ككل المؤسسات، قائمة في مجتمع. ولئن اختلفت المجتمعات من حيث تنظيمها وأنظمتها السياسية وأديانها، فهي لا تختلف من حيث تعدّديتها. ذلك أنّ كل مجتمع، وإن انتَمى أفرادُه إسميّاً إلى دين واحد، يبقى مجتمعاً تعددياً بمعنى غير قابل للتبديل، هو المعنى العددي(٧). كل مجتمع تعدديٌّ، شاء أم أبى، وهو سوف يبقى هكذا تحت كل الظروف. إنه تعدديٌّ بالمعنى العددي، أي بمعنى تكوُّنه من أفراد. واحترام كرامة الانسان الفرد يقْضي باحترام حريته في الايمان وعدم الايمان وفي فهمه للدين الذي يعتنقه وموقفه من الأديان الأُخرى. وقد اتَّخذَ انفتاح العالم بعضه على بعض في يومنا هذا منحى بات معه الفرد مواطناً للعالم أكثر من أيّ وقت مضى، وصار لزاماً عليه أن يتعرف على الآخرين عبر أديانهم وأن يَفهم دينه في ضوء الأديان الأُخرى.

الجواب عن السؤال الأول، إذاً، وهو ماذا نعلِّم من الدين في



المدرسة العامة، أننا نعلِّم أديان العالم في عقائدها وطقوسها ومؤسساتها وفنونها وآدابها وعبر تاريخها. كما نحلِّل مفهوم الدين من خلال الأسئلة الكبيرة التي تَطرحها الأديان، وأجوبتها عنها، حول الشؤون الخطيرة، مثل أصل الحياة ومصيرها ومعناها وهدفها ومفاهيم السقوط والخلاص والثواب والعقاب والعدالة والحق والخير، ومع ملاحظة وجوه الاتفاق ووجوه الاختلاف بين الأديان والتمييز بين الاختلاف والخلاف، كما بين الخلاف الظاهري والخلاف الجوهري. ويَجدر بهذا التعليم ألّا يقتصر على الجوانب التاريخية، بل أن يتناول الجوانب الفلسفية والنفسية والاجتماعية المتعلقة بالدين.

رُبَّ قائل إنّ هذا البرنامج يلائم المرحلة الجامعية أكثر من ملاءمته المدرسة الابتدائية والمتوسّطة وحتى الثانوية. لكنْ كما أنّ مفاهيم الرياضيات والعلوم واللغة والأدب والتاريخ وسواها من المعارف يجب أن تقدَّم للطالب في بداية التعلُّم، هكذا أيضاً مفاهيم الدين. وإرجاء الدين كما نقترح تعليمه حتى المرحلة الجامعية معادِل إمّا لإبقاء ذهن الطالب صفحة شبه بيضاء حتى تلك المرحلة، وإمّا لتكوين مفاهيم خاطئة أو ناقصة عن الدين سوف يَعْسر، بل لعلّه يستحيل، مَحْوُها أو تعديلها لاحقاً. وكما يَنسج التربويّون المختصون برامج الدراسة ويوزِّعون كل مادة على المراحل الدراسية المختلفة في ضوء المبادئ التربوية - النفسية، هكذا يجب أن يحصل بالنسبة إلى مادة الدين.

أما لماذا يجب تعليم الدين على هذا النحو، أي باعتبار ماهيته والمسائل التي يثيرها وطريقة تصدّي الأديان المختلفة لهذه المسائل وفهم الاختلاف بين الأديان، فمن أجل مساعَدة المتعلمين على تكوين أفكار ومواقف واضحة من الدين ومفاهيمه كالعقل والايمان والأُلوهة والنبوّة، وتوعيتهم على التعددية الدينية واتّخاذ الموقف السليم منها الذي ينسجم مع السلامة النفسية والسلام الاجتماعي والعالمي. الهدف من تعليم الدين على هذا النحو، إذاً، هو «تكوين مفهوم عامّ للدين، لا يرمي

إلى حثِّ الفرد على تغيير دينه، الذي أخذَه عن آبائه وأجداده، إنما هو يرمي إلى مساعدته في تكوين نظرة نقدية حول دينه والأديان الأُخرى، من شأنها تعميقُ قناعاته، وتعديلُ ما يراه خطأ في ممارَسات آبائه، وفهمُ الأديان الأُخرى واحترامُها على نحو أفضل»(٨). وهذا لا ينفي، كما قلنا، أن يبادر بعض الطلاب المترددين إلى اتخاذ موقف من الدين والايمان أو، في حالات محدودة، إلى اعتناق دين أو مذهب غير ذاك الذي وَجَدوا أنفسهم فيه.

كيف يحصل تعليم الدين حسب نظرتنا البديلة؟ بعض الجواب عن هذا السؤال جاء في اقتراحنا توزيع مادة الدين، أُسوَةً ببقية المواد، على سنوات الدراسة، مع اعتبار تطوُّر الشخصية الذهني والنفسي في مراحل النموّ المختلفة. والأحرى أن يبدأ إيقاظ الحسّ الديني وتنميته عن طريق الجمال في الطبيعة والفنون. بَعد ذلك يأتي البُعدان الدينيّان الآخران، وهما الخير والحَقّ. ومن أهم الفوائد التي تمنحها الفلسفة لتعليم الدين تحديد نطاق الدين ومنطقه بالتمييز بين نطاق العلوم ومنطقها ونطاق الرياضيات ومنطقها ونطاق أيّ موضوع آخر ومنطقه. هكذا يغدو الطالب أقل عرضةً للسقوط في مغالطة التضادّ بين العلم والدين مثلاً، وهي مغالطة لم تَنْجُ منها عقول كبيرة جداً على الطرفين كليهما. وإذا كان البرهان العلمي قائماً على أفضل المعلومات المتاحة، فكم هو مضحك، كما ذكرنا في الفصل الأول، أن يلجأ المؤمن، من أجل أن يكون «علميّاً»، إلى منطق كالآتي: «بناءً على أفضل معلوماتي، أُرَجِّح وجود الله». إنّ أهم ما تنطوي عليه عملية التعليم هو تدريب المتعلمين على إدراك النطاق والمنطق لكل مادة يَدْرسونها. وهذا بعض ما تعنيه النظرة النقدية. وإذا كنا ندعو إلى التعليم الموضوعي للدين، فهذا من ضمن الدعوة إلى التعليم الموضوعي لكل المواد الدراسية. لكن مما تفْضي إليه النظرة النقدية القائمة على تمييز النطاق والمنطق إدراك المتعلم أنّ الموضوعية ليست مفهوماً مطلقاً، لكنها مفهوم نسبي يحدده الموضوع



وتتبدل حدوده بتبدل الموضوعات. إذاً، الموضوعية ليست واحدة: فهي في الرياضات شيء، وفي العلوم شيء آخر، وفي الدين تختلف عنها هنا وهناك. يضاف إلى هذا أنّ الدين يتوزع على عدة موضوعات، كالتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب والفلسفة وعلمَي النفس والاجتماع، إلى جانب الموضوع الأساسي الذي هو الإلهيّات.

معلِّم الدين، إذاً، هو مَن يتيح له تكوينُه العلمي والثقافي أن يعلِّم بهذه الطريقة. وهو قد يكون متخرجاً في أيّ فرع تعليمي من فروع الانسانيات، كاللغات والأدب والتاريخ والفلسفة والعلوم السلوكية. لكنّ أفضل اختصاص جامعي يؤهِّل الطالب الموهوب لتعليم الدين في المدرسة العامة هو الدراسات الدينية. وموادها الأساسية هي: تاريخ الأديان في عقائدها وطقوسها ومؤسساتها، فلسفة الدين، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، الفنون الدينية، دراسة دينَين أو أكثر في العمق. ليس ثمة مانع من أن يكون طالب اللاهوت محيطاً بهذه الموضوعات، وليس ما يمنع أن يتولّى تعليم الدين في المدرسة العامة. لكنه، بحكم توَجُّهه القائم على المفاضلة وبناء حججه على الكتب الدينية المقدَّسة، لا بدّ من أن يَنزع، في الغالب، إلى إعلاء دينه ومذهبه وتفسيره على بقية الأديان والمذاهب والتفاسير، حاصِراً «الفرقة الناجية» هناك. وهذا يعني إضعاف التفكير النقدي لدى الطلاب واتّخاذ المواقف عنهم بدلاً من ترْك كل منهم يتوصل إلى مواقفه عبر حججه وقناعاته الشخصية. ودعْوَتُنا إلى أن يتولّى تعليمَ الدين خرّيجُ الدراسات الدينية تقتضي أن تَفتح جامعاتنا وكذلك معاهدنا الدينية فروعاً لهذه الدراسات، فتُعِدّ معلمين للدين وباحثين في مجالاته المتنوعة كما تُعد معلمين وباحثين في أيّ حقل آخر من حقول المعرفة.

يبقى الكلام عن طالب الدين: مَن هو؟ إلى حد أنّ موضوعنا يتناول المدرسة العامة، فطالب الدين هو أيّ طالب في أيّ مدرسة، رسمية أو مستقلة، بدءاً من المرحلة الابتدائية أو حتى روضة الأطفال. وفي نظام

سياسي يَنتهج إلزامية التعليم الأساسي حتى مرحلة معينة، يغدو الدين مادة تعليمية تشمل كل الطلاب، وتدرَّس جنباً إلى جنب مع اللغة والقراءة والكتابة والأدب والرياضيات والعلوم والتاريخ وبقية المواد. لكن بما أنّ الدين من المواد التي لا تَقتصر على المعارف، كما هي حال الرياضيات والعلوم واللغة، بل تتناول القيم والمواقف، كما في التاريخ والأدب، كان طبيعياً أن يثير ردود فعل متفاوتة لدى الطلاب، لا بل هو أقوى هذه المواد إثارةً للآراء والمواقف. فالطالب ليس «صفحة بيضاء» حيال الدين، بل قد يَدخل المدرسة حاملاً من بيئته العائلية والاجتماعية عقائد وآراء في الدين، تتدرج من عدم الاكتراث إلى الاعتدال ومن الاعتدال إلى التطرف، مع مواقف مغلقة تجاه التعديل أو الانفتاح على أفكار ومعارف جديدة. من هنا كان دَور الادارة المدرسية ومعلِّم الدين دقيقاً جداً في معالجة هذا الموضوع. وإلى جانب المعارف، يجب أن يتّصف معلِّم الدين على نحو خاص بموهبة القيادة والتنظيم، وبالحكمة والحنكة والمحبة ورحابة الصدر والتنبُّه إلى أنه يعلِّم أفراداً لا جماعات، بما يعنيه هذا من إدراك الفوارق والحاجات الفردية لدى طلّابه. وعليه أن يكون دائم الحرص لئلّا يثير العراقيل الاجتماعية أو أن تصدمه هذه العراقيل أو تصدّه أو تقعده عن العمل، على أن تَنْصره المدرسة والنظام التربوي - السياسي في مهمته الشاقة والجليلة. إنها مهمة تحرير العقول والنفوس من الجهل والأوهام والخرافات والتعصب والانغلاق، أي إعداد الطالب لمعرفة دينه والأديان الأُخرى حق المعرفة وإقامة الدين على العلم لا الجهل، المحبة لا البغض، الوحدة لا التفرقة، الاستقرار لا الاضطراب، السلام لا الحرب، مع كبح الجنون الفردي والجماعي المرتبط بالدين وتحويل الدين عامل تَوازُن نفسي واجتماعي. ومن الثابت في الفلسفات التربوية الحديثة أنّ الطالب هو محوَر العملية التربوية ومآلها، وأنّ المواد كلها، بما فيها الدين، وسائل لتكوين شخصيته في الحق والخير والجمال.



أخيراً، أودّ الاشارة إلى أمرَين. الأول هو أنّ تعليم الدين لأتباع ديانة معينة حسب عقائدها وطقوسها ومؤسساتها، أي التعليم الديني الهادف إلى إعداد هؤلاء الأتباع لمعرفة دينهم وممارسته، يجب أن يحصل في مؤسسات خاصة تنشئها الطوائف لهذا الغرض. وهناك حقاً مؤسسات كثيرة من هذا النوع، بات عَددٌ منها يَعتمد الوسائل الالكترونية الحديثة. التعليم الديني العقائدي هو مهمّة المدرسة الخاصة لا العامة، بحيث يكون تعليم الدين في المدرسة العامة كما وصفناه خير إعداد منطقي ومنهجي له.

الأمر الآخر هو أنّ نظرتي البديلة هذه إلى تعليم الدين والتعليم الديني في المدارس العامة والخاصة وردت في كتابي الدين والمجتمع (١٩٨٣)، وهو فاتحة مجموعة متكاملة في الدراسات الدينية. وقد لقيَ الكتاب ترحيباً كبيراً وتبنَّى العديد من المعنيّين أفكاره ونَقلوا الكثير عنه، بعضهم مع إشارة إليه وبعضهم مجّاناً. لكن مما يؤسَف له كثيراً أنّ هذا الكتاب، وهو الكتاب العربي الأول في موضوعه، ما يزال، بعد ثلث قرن على صدوره، الكتاب الأخير في هذا الموضوع. والحاجة كبيرة جداً إلى متابَعة هذا الكتاب من الناحية التربويّة كما من ناحية العلوم الاجتماعية والسلوكية، وحتى من الناحية الفلسفية التي تنتمي المجموعة إليها. وطالما فَهِمَ بعضُهم هذا الكتاب خطأً على أنه يكتفي بالدعوة إلى تعليم الأديان في المدارس وعدم الاقتصار على التعليم الديني التقليدي، خصوصاً في مجتمع مثل لبنان عانى حروباً أهليّة كانت، في بعض جوانبها، نتيجة انقسامات طائفية قائمة على التعصب والجهل والخلط العشوائي بين أُمور الدين وأُمور الدولة. والواقع أنهم اقتصروا على جانب واحد من هذا الكتاب، لا يستقيم بانفصال عن الجانب الآخر. فالكتاب ليس محض دعوة إلى تعليم الأديان في المدارس، لكنه كتاب يقدِّم موضوع الدراسات الدينية أو علم الأديان للمرة الأُولى في الثقافة العربية الراهنة، مميِّزاً بين الدراسات الدينية واللاهوت، وداعياً إلى

اعتماد هذه الدراسات لتعليم الدين في المدرسة العامة كأساس للتعليم الديني اللاهوتي في المدرسة الخاصة. إنه دعوة فلسفية كاملة ومتكاملة حملَها كتابٌ محْبَك التأليف، بل مجموعة كتب، وفْق منهج فلسفي قائم على حجج مستفيضة ودفاع منطقي صارم. وأهم مكافأة، في نظري، لهذا الكتاب تأتي لا من الجمود في خطّه، بل من متابعة التأليف الرصين في هذا الحقل مع الانطلاق من رسالة الدين والمجتمع، تبنّياً أو تعديلاً أو تجاوُزاً.



الفصل السابع

الدراسات الدينية
في الثقافة العربية الراهنة

اعتمدتُ في هذا الكتاب، كما في كتبي السابقة، منهجاً علمياً موضوعياً في دراسة الدين قائماً على الدراسات الدينية لا على اللاهوت أو علم الكلام، مسلّماً بأهمية المنهجين وأثر كل منهما في الآخر. في هذا الفصل سأتناول مساهمتي في الدراسات الدينية من ضمن واقع هذه الدراسات في ثقافتنا العربية الراهنة، لجهة التعليم والتأليف والنشر والإعلام، إضافةً إلى قبول هذا النوع من الدراسة على الصعيد الاجتماعي العامّ.

أهم الدراسات الدينية، كما بيَّنتُ في كتابي الدين والمجتمع، هي: تاريخ الأديان، فلسفة الدين، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني. ويمكن أن أُضيف إليها تعليم الدين والفنون الدينية من عمارة ورسم وموسيقى وأدب. في الغرب دوائر جامعية ومراكز أبحاث وجمعيات تتولّى هذه الدراسات. كما تتولاها بعض المعاهد اللاهوتية لأنها بالغة الأهمية لا على صعيد الثقافة الدينية فحسب، بل على صعيد الرعاية الفردية والاجتماعية أيضاً. الرعاية الدينية[١] لا تحصل عبر اللاهوت النظري والعملي فقط، بل يحتاج الراعي إلى ثقافة واسعة وعميقة في

الدراسات الدينية التي ذكرناها. وهي مهمة أيضاً لكل مَن يعمل على الصعيد الاجتماعي، خصوصاً في جانبه السياسي.

واقع هذه الدراسات في الجامعات العربية هزيل عموماً. وهذا عائدٌ، من جهة، إلى الهزال الأكاديمي العامّ من جرّاء الابتعاد عن التفكير النقدي واعتماد التلقين، ومن جهة أُخرى إلى هيمنة السلطة الدينية، الضمني والعلني، على مَرافق المجتمع، وخشية هذه السلطة من «انحرافات» عن خط العقيدة القويم قد يقع فيها الأكاديميّون إن هم تناولوا الدين بالدراسة. في مصر، تولي بعض أقسام الفلسفة الجامعية عناية بالدراسات الدينية، خصوصاً من الناحيتين التاريخية والفلسفية. وهذا ينطبق على بعض الدوائر الأكاديمية في الأُردن وسورية وتونس والمغرب وسواها. لكنّ المألوف، في معظم البلدان العربية، إيواء الدراسات الدينية في كلّيات الشريعة والتصدّي لها من وجهة تقليدية قائمة على منهج المقارنة القيمية أو المفاضلة. أما في لبنان قبل الحرب فكانت هناك دائرة مستقلّة للدراسات الدينية في الجامعة الأميركية. لكنها لم تعمِّر طويلاً، واندثر ذكْرُها خلال الحرب الأهلية، حتى قبلها، وفي أعقابها. ولا شك في أنّ الحساسيات الدينية والتقاتل الطائفي والجهل والسطحية من أسباب عدم إقدام الجامعات العربية على فتح دوائر من هذا النوع وتعزيزها. إلا أنّ في جامعة القديس يوسف (اليسوعية) في بيروت دائرةً تعطي بعض هذه الدراسات، وهي مستمرة منذ زمن، وإنْ لم يصدر عنها كتب كثيرة في اللغة العربية. وتحاول المؤسسات الدينية، أي معاهد اللاهوت المسيحية ومعاهد العلوم الدينية الاسلامية، تعويض هذا النقص إلى حد معيَّن. لكنها، في الغالب، تقتصر على الناحيتين التاريخية والفلسفية ولا تتعدّاهما إلى الناحية السلوكية، أي علم النفس وعلم الاجتماع. كما تعمد عموماً إلى وضع التاريخ والفلسفة تحت رقابة العقيدة الدينية.

عندما أدخلتُ مادّة فلسفة الدين إلى معهد القديس يوحنّا الدمشقي



اللاهوتي (الأُرثوذُكسي) الجامعي في البلمند، الذي انبثقت منه جامعة البلمند لاحقاً، كان المعهد في سنته الرابعة وأنا في منتصف العشرينات. وكان ذلك في العام الدراسي ١٩٧٣-١٩٧٤. وأُعطِيْتُ الحرّية كي أُضيف ما أراه مناسباً إلى الموادّ المعتمَدة في تاريخ الفلسفة، من غير أن يشكّل عبئاً على بقية المواد. لنعترفْ أنّ الدراسات الدينية موضوع أنكلوسكسوني على وجه العموم. وأنا كنتُ تخرجتُ فيها لتوّي من جامعة لندن على يد أحد أعلامها الكبار، هايويل ديفيد لويس. ولمستُ أهميتها، وكنت متحمساً لنشرها في ثقافتنا العربية. لذلك حَرصتُ على تدريس كل المواد الفلسفية في البلمند - وهي الفلسفة القديمة والوسيطة والحديثة وفلسفة الدين - باللغة العربية. كما حرصتُ على كتابة دراساتي الفلسفية بالعربية أيضاً. وجاءت، حسب شهادة العلّامة السيّد محمّد حسن الأمين، مثالاً على «الحيوية والرشاقة في العرض والتعبير»، الأمر الذي يضفي عليها متعة «تقلِّل كثيراً من جفاف الفلسفة وصرامة التجريد»[٢]. وأطرى المطران جورج خضر أُسلوب الكتابة «الجزل الصافي حتى البلّوريّة»[٣].

ما أودّ قوله، في أيّ حال، أنّ حرّيتي الأكاديمية في البلمند كانت تامّة غير منقوصة. وأُتيحَ لطلاب اللاهوت هناك الاطّلاع على الأفكار الفلسفية المتعلقة بالالهيّات والدين عموماً من أفضل مصادرها. وكنت أُتابع تكويني الثقافي مع طلابي، وأنا قريبٌ من سنّهم وبعضهم يتجاوزني سنّاً. والحقّ أنّ هؤلاء - وبعضهم رجال دين في مواقع قيادية - باتوا يعرفون أن يدافعوا دفاعاً أفضل عن وجهة النظر الدينية في وجه الهجوم المتعدد الأطراف الذي تتعرض له على الدوام. ومما يثلج صدري أن يكون معهد اللاهوت في البلمند عَوَّضَ، من الناحية الفلسفية، بعض هذا النقص الكبير في الجامعات، لا على صعيد لبنان فحسب بل على الصعيد العربي ككل.

إذا انتقلنا إلى المدارس اللبنانية في المرحلة السابقة للجامعة، لوجدنا

هنا أيضاً شبه غياب للدراسات المذكورة، باستثناء مدارس قليلة تتبع برامج غربية. إلا أنّ البرنامج اللبناني للتعليم الثانوي وَجد قبل سنوات قليلة مكاناً لتاريخ الأديان ضمن مادّة تعليمية تسمَّى «الحضارات». وربما حصل هذا انسجاماً مع النظرة التربوية الرسمية قبل نصف قرن، التي تحثّ المعلم على «أن يتحاشى النقاش في الموضوعات الدينية أو الفلسفية»، مع التركيز «على الواجبات التي تقرِّب بين الناس، لا على العقائد التي تفرِّق بينهم»(٤)، علماً أنّ هذه النظرة الرسمية عينها كانت تَفرض التعليم الديني في المدارس لكل طائفة وفق عقائدها. وكان ذلك يحصل بفصل تلاميذ الصف الواحد بعضهم عن بعض وإعطاء كل فئة تعليمها الديني على يد شخص تنتدبه طائفته لهذا الغرَض.

إنّ تصنيف الدين تحت الحضارة يخذل قضية الدين لأنه يوحي بنزْع المصدر الالهي عنه وردّه إلى مصادر اجتماعية محضة. لقد أُعطيتُ نظرة بديلة إلى التعليم الديني بدءاً من كتابي الدين والمجتمع، قيل عنها «إنها الحل الوحيد الأخلاقي»(٥). واليوم أجدني متمسكاً بها أكثر من أيّ وقت مضى، ومعيداً صياغتها في هذا الكتاب. تذهب هذه النظرة إلى التخلّي عن التعليم الديني العقائدي في المدارس العامّة كما حددناها في الفصل السابق، وإحالة هذا التعليم على مؤسسات تعليمية تفتتحها الطوائف المختلفة لهذا الغرض، في حين تتبنى المدرسة التعليم الوصفي أو الموضوعي (ومن ضمنه العقائد المختلفة طبعاً) للأديان السائدة في مجتمعنا وفي العالم. والهدف من هذا التعليم، كما أوضحنا، ليس أن يختار المرء دينه، لأنّ المرء يرِث دينه عادةً ولا يختاره، بل أن يفهم دينه والأديان الأُخرى على نحو أفضل، في جو من المودة والتسامح.

النظرة البديلة هذه، كما ذكرنا في الفصل السابق، وَضعَت التعليم الديني الوصفي في إطار الدراسات الدينية، أي تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلمَي النفس والاجتماع الدينيَّين. وأظنّ أنّ الدراسات الدينية، كما عُرضَت في الدين والمجتمع قبل ما يزيد على ثلاثة عقود من الزمن،



كانت تُعرَض للمرة الأُولى في ثقافتنا العربية. لذلك يجب أن يؤخَذ الكتاب المذكور لا كمجرَّد نظرة بديلة في التعليم الديني، بل كعرض للدراسات الدينية وإبراز لأهميتها وحثّ عليها.

التأليف العربي في حقول الدراسات الدينية ما يزال خجولاً، ومعظمه محصور في فلسفة الدين ومقارَنة الأديان من زاوية المفاضلة، من غير أن يتّسع نحو تاريخ الأديان والعلوم السلوكية. وتكاد كتبي، من حيث هي عمل منهجي متكامل، أن تكون الوحيدة في الموضوع، وإن اقتصرت هي الأُخرى على الناحيتين الفلسفية والتاريخية. لكن لا بدّ من ذكر كتّاب عرب روّاد في هذه الدراسات - منهم الباحثون المصريّون محمّد عبد الله درّاز وأحمد شلبي وعلي النشّار، والباحث العراقي طه الهاشمي - صدرت لهم كتب خلال الستينات والسبعينات من القرن الماضي[٦]، وإنْ لم يستطيعوا التحرر عموماً من مبدأ المفاضلة. ولعل المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، الذي أسس مركزاً في بغداد لفلسفة الدين، هو الأنشط حالياً في هذا الحقل لنشره عدداً من الكتب إضافةً إلى مجلة قضايا إسلامية معاصرة. وفي كتبه كما في مجلته، يستطيع القارئ العربي أن يدرك مدى اهتمام بعض المراكز الثقافية في إيران بفلسفة الدين[٧]. لكن يلاحَظ أنّ النصوص المعرَّبة تطغى على النصوص العربية في كتب الرفاعي المحرَّرة، وآخرها موسوعة فلسفة الدين، علماً أنّ النصوص الموضوعة أصلاً بالعربية لا تتناول عموماً فلسفة الدين، وإن تناولت جانباً أو آخر من الدين. فليست كل كتابة حول الدين كتابة فلسفية. إلا أنّ النصوص المعرَّبة في هذا المشروع تَطرح أمام القارئ والكاتب العربيَّين نماذج لما يمكن أن تدور عليه فلسفة الدين.

كما يصدر عن بعض معاهد اللاهوت العربية، البروتستانتية والأُرثوذكسية والكاثوليكية، مجلات علمية قد تحمل بين طياتها أحياناً بحثاً أو مقالاً في حقل أو آخر من الدراسات الدينية، علماً أنّ هذه الدراسات تشهد ازدهاراً كبيراً في المعاهد الانجيلية (البروتستانتية)

الغربية، وقد يحيد بعض طلاب هذه المعاهد عن اللاهوت التقليدي إليها. ولعل وَضْع رجال الدين في الاسلام كعلماء دين، أي مختصّين في العلوم الدينية، يجعل الأوساط الاسلامية أكثر قبولاً لهذه الدراسات من بعض الأوساط المسيحية التي ما تزال تتلمس طريقها نحوها بحذَر غير مبرَّر، ظناً أنّ الاسترسال فيها قد يهدد، على نحو أو آخر، العقائد الموروثة.

ولئن ظل حضور الدراسات الدينية ضئيلاً في الصحافة العربية المتخصصة، فأين هي من الصحافة غير المتخصصة، ولا سيما اليومية؟ في الصحافة العربية اليوم تكثر صفحات «الرأي»، وهي التي تحوي أبحاثاً ودراسات ومقالات يكتبها عموماً مثقّفون وأساتذة جامعيون وأصحاب قرار. ويفضّل بعض الباحثين في مجالات الدين نَشْر أبحاثهم في هذه الصحف لتصل إلى أكبر عدد ممكن من القراء، في حين أنّ النشر في مجلة متخصصة يَقْصر قراءة البحث على فئة محدودة جداً من المختصين والمهتمين. طبعاً، الدراسات الدينية تنتمي إلى العلوم الانسانية والاجتماعية التي لا يقتصر خطابها على ذوي الاختصاص الصارم بل يمتدّ إلى جمهور المثقفين وطلاب الثقافة. لذلك تأخذ طريقها بسهولة إلى الجريدة اليومية، فيما لا تستطيع دراسة علمية في الفيزياء أو الرياضيات أو الكيمياء أن تجد مكاناً لها هناك. والواقع أنّ الصحيفة اليومية يمكن أن تعمل، إلى حد، عمل المجلة العلمية المختصة، في حين أنّ هذه لا يدخل في عداد وظائفها تدوين الأحداث الراهنة التي تظهر في الصحافة اليومية.

لكن لا بد من الوقوف موقف الحذر الشديد من المواد التي تُنشَر في الكتب والمجلات المتخصصة، وعلى الأخص في الصحافة اليومية، حول الدين. وأستطيع القول بثقة، من غير خطر السقوط في متاهات التعميم السريع، إنّ معظم الكتابات في حقول الانسانيات المختلفة كتاباتٌ سيّئة. وكما أنّ هناك الكاتب السيّئ، هناك القارئ السيّئ أيضاً، إذ لا تستطيع غالبية القراء التمييز بين كتابة سليمة وكتابة سقيمة في الدين



كما في سواه من الحقول. وهذا التمييز يحتاج إلى أصالة عميقة وثقافة واسعة ومراس طويل. لكنّ الصحافة اليومية أكثر المطبوعات عرضةً لنشر الفكر الديني السطحي لأنها خاضعة لاعتبارات الاستهلاك اليومي السريع والتأثر بألقاب الكتّاب سواءٌ أكانوا رجال دين أم أصحاب وظائف حساسة أم مسؤولين في جمعيات تعمل تحت أسماء برّاقة مثل حوار الحضارات أو لقاء الأديان. معظم الصحف تنتهج مبدأ النشر لصاحب الاسم أو اللقب اللامع مهما كان مستوى المادة المنشورة، علماً أنّ الذين يقررون نشر المادة لا يتمتعون بالثقافة اللائقة ولا بموهبة التمييز والحكم. وهذا يذكّرني بكلام الإمام علي بن أبي طالب: «لا تَعرِف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تَعرِف أهله»، الذي أورده الغزالي في المنقذ من الضلال قائلاً: «ضعفاء العقول يَعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق»[٨]. وحبّذا لو تصدّى كاتب أصيل أو طالب دراسات عليا للحكم على المواد التي تنشرها الصحافة تحت الفكر الديني بعد جمعها وعرضها وتحليلها نقدياً.

الواقع أنّ خبرتي الشخصية كانت غنيّة جداً مع الصحيفة اليومية والأُسبوعية، لا لغياب المجلات المختصة في الدراسات الدينية فحسب، بل لأنّ الصحافة المذكورة أبدت اهتماماً كبيراً بكتبي وكتاباتي في هذا الحقل، فطلبت مني دراسات للنشر، وأجرت معي أحاديث متنورة جداً حول كتبي. وقد أدْرَجتُ بعض هذه الأحاديث في كتابي وحدة في التنوع[٩] لأهميتها في ذاتها وفي إلقاء مزيد من النور على كتاباتي في الفكر الديني ولتسهيل العودة إليها. ففي النهاية لا يبقى غير الكتاب.

أما واقع الكتاب العربي في الدراسات الدينية فليس مشرِّفاً على وجه العموم. الكتاب يصنعه كاتب. وفي غياب الاختصاص في هذه الموضوعات، أعني تاريخ الأديان وفلسفة الدين وعلم النفس وعلم الاجتماع الدينيّين، من أين نأتي بالكاتب الرصين؟ حتى الكتاب المترجم

في هذه الحقول لا يجوز أن ينجزه سوى كاتب مختص في موضوع الكتاب الذي ينقله من لغة إلى لغة. بدْعة دوائر الترجمة في الجامعات اليوم لا تلبّي الحاجة إلى مترجمين جديرين في مختلف حقول الدراسات الانسانية، وإنْ خَرّجَت مترجمين قانونيين أو مترجمين فوريين. ترجمة كتب في الأدب والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع لا يجوز أن يتولّاها سوى أشخاص مختصين في هذه الحقول. ولعل أفضل حل لمأزق الترجمة (خارج الأُطر القانونية والترفيهية والفورية) هو إتاحة دبلوم أو ماجستير في الترجمة الأدبية والفلسفية والدينية والنفسية والاجتماعية وسواها من الانسانيات، تلي البكالوريوس أو الليسانس في هذه الاختصاصات. لكن لا يحق لخرّيج الترجمة كما تدرّسها الجامعات اليوم أن يتصدّى لترجمة أيّ من الدراسات الانسانية ما لم يكن متخرجاً فيها أيضاً.

في أيّ حال، بعد صدور كتبي الثلاثة الأُولى، الدين والمجتمع والأديان الحيّة والمقدّمة في فلسفة الدين، نُشر عدد قليل من الكتب في الدراسات الدينية من النواحي التاريخية والفلسفية والمنهجية. لكنني أترك للقارئ المختص مسألة الحكم على هذه الكتب وما سبقها وما سوف يليها باعتماد المعايير الآتية: هل الكتاب نتيجة بحث واجتهاد شخصيَّين؟ هل هو ترجمة غير معلَنة على غرار الكثير من الكتب «الأكاديمية» العربية؟ هل يقف مع أفضل المؤلَّفات العالمية في حقله، ويضيف إليها؟ هل تحافظ لغته، في آنٍ معاً، على مستوى الاختصاص المسؤول ومستوى مخاطَبة القارئ العامّ غير المختص؟

إنّ كتبي في فلسفة الدين ثمرة اختصاص وبحث واجتهاد وتعليم. وعلى رغم تأثرها النقدي بأفضل المصادر العالمية، خصوصاً الأنكلوسكسونية، في الموضوع وبالفلسفة في مختلف عصورها وبالفكر العربي حتى ابن خلدون وبعض كتّاب النهضة العربية الحديثة، إلا أنها لم تتأثر بالأبحاث العربية الراهنة، التي تتميز عموماً



بالنقل غير النقدي وغير الأصيل عن مصادر أجنبية. وأستثني من الكتّاب العرب العصريين مفكراً نهضوياً أحدَث لديّ أثراً في بعض أفكاره حول الدين، هو أنطون سعادة(١٠) في كتابه الاسلام في رسالتيه المسيحية والمحمّدية الذي كان رائداً في اعتماده منهجاً أقرب ما يكون إلى المقارَنة الوصفيّة، وهو منهجٌ ظل غائباً عن التأليف العربي المعاصر حول الدين إلى أن أحييتُه في كتبي بدءاً من ١٩٨٣.

لكنّ هناك غياباً كلّياً للكتب العربية المؤلَّفة في علم النفس وعلم الاجتماع الدينيَّين والقائمة على دراسات إحصائية في مجتمعاتنا العربية بالذات. وإني أعزو هذا الغياب جزئياً إلى ارتباط علمَي النفس والاجتماع في الأذهان، خصوصاً في أذهان اللاهوتيين وعلماء الدين التقليديين، بالتنظيرات الماركسية - الفرويدية - الدوركهايميّة التي بات أصحاب الخط السلوكي الحديث في هذه العلوم يضعونها خارج نطاق العلم، في ركن أو آخر من الميتافيزيق. وهي تنظيرات غير ودّية عموماً بالنسبة إلى الدين. أما الأبحاث السلوكية - الاحصائية التي تطالعنا بها اليوم الكتب والمجلات الغربية في علمَي النفس والاجتماع الدينيَّين فهي، إذا تركنا جانباً ما هو سلبي منها، ذات فائدة تصحيحية وعملية في مجال الفكر والرعاية الدينيَّين، وإنْ كانت هذه الفائدة محدودة رعائياً ولا تكتمل إلا بالإرشاد النفسي والاجتماعي. لكن يجدر تحذير المعنيّين بالدين فكراً ورعايةً من موقف غير ودّي لهذه الدراسات السلوكية نفسها أحياناً. فقد نقرأ في مقدمة بعض هذه الدراسات أنها غير معنية بمسائل مثل إثبات وجود الله، وأنّ اهتمامها محصور بالسلوك الديني. لكنْ ما إنْ نأتي إلى نهاية الدراسة حتى نجد أنها قفزت فوق جدار العلم إلى ما هو وراء العلم لتُلْقي الشكّ، باسم مفاهيم من نوع الحداثة وما بعد الحداثة، على موضوع التجربة الدينية المحوَري، ألا وهو الحقيقة الالهيّة أو الروحية.

كما أعزو الغياب الكبير لعلم الاجتماع وعلم النفس الدينيَّين عن



التأليف العربي إلى انعدام الرؤيا لدى القائمين على المعاهد الدينية والجامعات، وإلى خوفهم وخوف الباحثين من الأوساط غير المتنوّرة في المجتمع. هذا الخوف، أحياناً كثيرة، غير مبرَّر. وفي أيّ حال، لا يجوز أن تكون الجامعة مرآة لمساوئ المجتمع، لا بل يجب أن تكون منارة لمجتمعها. طبعاً، لهذا الخوف أحياناً ما يبرّره. فمَن ذا الذي يجرؤ على إجراء دراسة سلوكية - إحصائية اليوم حول موضوع مثل: «الايمان الديني بين طلاب الجامعات العربية»؟ الايمان أمرٌ مفروغٌ منه بالنسبة إلى القائمين على الأديان، ولا يجوز أن يكون موضع شك، مع أنّ الكتب المقدسة نفسها تذهب إلى أنّ أكثر الناس، حتى بين الذين يعترفون لفظياً بالايمان، لا يؤمنون. ومن الطريف ملاحظة الآيات القرآنية التي تشير إلى أنّ أكثر الناس لا يؤمنون ولا يعقلون ولا يتفكّرون ولا يتّقون[١١]، وإلى أنهم مُعْرِضون عن آيات الله المبثوثة في أنفسهم وفي الآفاق. والحقّ أنّ في إمكان دراسات عن وضع الايمان الديني اليوم تعزيز شأن الدين. ثم إنّ الجامعة، كما قلت، إمّا أن تكون منارة وإمّا ألّا تكون ذات شأن.

من النتائج لتَقاعُس الجامعات العربية عن تأدية دَورها كمنارة للمجتمع كساد سوق الكتاب العربي الرصين. في مقدمة كتابي وحدة في التنوّع، أشرتُ إلى كتاب مسائل الفلسفة للفيلسوف البريطاني برتراند رصل[١٢] الذي صَدرَ عام ١٩١٢ وطُبع أكثر من ثلاثين مرة خلال حياة المؤلف، أي حتى ١٩٧٠، ناهيكَ بإعادة طبعه منذ ذلك الحين حتى اليوم. فالمؤسسات التربوية من جامعات ومدارس هي المسؤول الأكبر عن تأسيس عادة القراءة وتعزيزها. هناك أيضاً دُور النشر. غير أنّ الكثير مما تطبعه دُور النشر العربية حالياً يتوزع على موضوعات الطبخ والسياحة والتسلية والمعلومات العامة السطحية. ومنذ مدة تطالعنا بعض دور النشر العربية بما يسمّى «موسوعات» في حقل أو آخر متعلق بالدين، وهي تفتقر إلى شروط التأليف العلمي. ولعل بعضها وُضع لتلبية حاجة الشاشات المنزلية إلى المباريات الترفيهية التي تقفز أسئلتها من عدد أرجل التمساح



وسنة وفاة الاسكندر المقدوني إلى معنى كلمة في بيت شعر يُروى مكسور الوزن أو آية في أحد الكتب المقدسة. وإذا كانت وسائل الإعلام والاتصال الحديثة سلبت الكتاب دَوره، إلى حد أو آخر، لا على الصعيد العربي فحسب بل على الصعيد العالمي، فأزمة الكتاب في العالم العربي لا تزال أقوى منها في بقية أنحاء العالم. وهي أزمة مزمنة.

يضاف إلى هذا أنّ كتب التأليف العلمي قليلة في اللغة العربية. والمؤهَّلون لتأليف هذه الكتب، وهم أساتذة الجامعات عموماً، إمّا يستعيضون عن تأليف الكتاب الحقيقي، الذي يَطرح نقطةً أو نقاطاً معينة ويدافع عنها في فصول يلي بعضُها بعضاً، بمجموعة مقالات متفرقة[١٣] يغيب عنها البحث العلمي أحياناً كثيرة فيما يطغَى عليها طابع المقال الصحافي، وإمّا يعمدون إلى ترجمة كتب غربية في حقولهم يعتمدونها للتدريس، من غير أن يَذكروا بالضرورة أنها مترجَمة. والكثير من هذه الكتب، خصوصاً في العلوم الانسانية والاجتماعية، ذات لغة ومصطلحات سيّئة جداً.

مرةً قرأتُ عن صدور كتاب بالعربية حول «مصطلح النقد»، ففرحتُ وقلت: «أخيراً، أخيراً جاء من يؤلف للمكتبة العربية كتاباً ضرورياً كهذا». لكن ما إنْ أخذتُ الكتاب بشغف حتى تبيَّن لي - ويا للخيبة - أنه مترجَم عن الانكليزية، في حين أنّ مصطلح النقد شهد ازدهاراً كبيراً في لغتنا العربية حتى العصر العباسي، كما ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب. وكان أحرى بالمترجم أن يبدأ من تراثنا العربي، وبعد ذلك يراجِع التراث الغربي الحديث بالنسبة إلى مصطلح النقد، أي كان أحرى به أن يؤلِّف، لا أن يترجِم، كتاباً في هذا الموضوع. ولعله يجد في تراثنا، الذي أشرنا إلى جوانب منه في الفصل الأول أيضاً، ما هو أقرب إلى الذوق العربي المعاصر من ذاك الذي نقله عن الآخرين.

لا أُنكر أنّ الكتاب الديني مطلوب اليوم على الصعيد العربي، وسوقه مزدهرة جداً. لكنّ معظم ما يصدر على هذا الصعيد كتب تفسير تقليدية.

وأظنّ أنّ غياب الكتّاب المختصين، كما قلت، سبب كبير في غياب الكتاب المنشود. وإذا تذكّرنا أنّ كتبي في الفكر الديني - وهي، كما قلت، تقع في حقل الدراسات الدينية الحديثة، لا في حقول الدفاع والتفسير التقليدية - نُشرَت في طبعات عدّة، لتأكّد لدينا أنّ كثيرين من القراء العرب يطلبون هذا النوع من الكتب.

لا أقول إنّ كتاباتي هي أفضل الكتابات العربية الممكنة في حقلها. لكنها، مع الكتاب الذي بين أيدينا، أصبحت خماسية متكاملة في الفكر الديني من نواحيه التاريخية والفلسفية والتربوية. وبهذا تكون مفرَدة في التأليف العربي المعاصر ضمن هذا النطاق. وإذ يشرّفني أن أكون قد أرسيت أُسساً متينة للدراسات الدينية في ثقافتنا الراهنة، إلا أنّ شخصاً واحداً لا يستطيع أن يقوم بأعباء علم بكامله، خصوصاً إذا كان هذا العلم مؤلفاً من علوم يشكّل كل منها حقل اختصاص في ذاته، كما هي حال الدراسات الدينية. أنا طرقتُ هذه الدراسات من الناحية الفلسفية متوسّعاً فيها، على وجه الخصوص، في المقدمة في فلسفة الدين ووحدة في التنوع ودراسات نقدية في فلسفة الدين. ويقتضي المناخ الثقافي السليم مزيداً من التأليف الأصيل على أيدي باحثين يطرقون هذه المواضيع وسواها من باب مماثل ومن أبواب أُخرى. ما فعلتُه في فلسفة الدين كان عمل فيلسوف لا عمل مؤرخ فلسفة، وإن استندتُ إلى قواعد تاريخية متينة.

الكتابان الآخران، الدين والمجتمع والأديان الحية، ينتميان أيضاً، بمعنى عميق، إلى الفلسفة. الكتاب الأول يدور على تعليم الأديان في المدرسة العامة، مقترحاً إحالة التعليم الديني العقائدي على مؤسسات خاصة تنشئها الطوائف والجمعيات الأهلية لهذا الغرض. لكنه، كما ذكرنا في الفصل السابق، يرسي هذا الاقتراح التربوي على أرضية فلسفية، وبهذا ينتمي إلى التربية والفلسفة في آنٍ معاً، أو إلى فلسفة التربية. وتبقى الحاجة ملحّة إلى باحثين أصيلين مختصين في التربية



والدراسات الدينية لكي يحوِّلوا هذه الاقتراحات إلى برامج عملية، وإلى مختصين في التأليف المدرسي لكي يحولوها إلى مواد دراسية. وهناك حاجة أيضاً إلى مزيد من التأليف في هذا الحقل، قد يسفر عن نظرات أُخرى تعدِّل نظرتي أو تحيد عنها. والمؤسف أنّ المكتبة العربية لم تشهد كتاباً أصيلاً في هذا الحقل بعد الدين والمجتمع.

أما الأديان الحية، وهو في تاريخ الأديان، فيكمل هدفَه في فصله الأخير الذي يحمل عنوان **«ما هو الدين: مقارَنة وصفية»**. وهذا عنوان فلسفي بامتياز. والحقّ أني لم أطرق تاريخ الأديان إلا تمهيداً لفلسفة الدين، للتأكيد على أنّ هذه الفلسفة ليست فلسفة دين بعينه، كالمسيحية أو الاسلام، لكنها فلسفة الدين ككل، أي فلسفة العناصر المشتركة بين الأديان، وهي التي تغدق المعنى على عبارة «دين» أو «أديان». وقد توصلتُ إلى هذه العناصر بعد استعراض أهم ما يميز الأديان في عقائدها وإقامة مقارنة وصفية، تمييزاً لها عن المقارنة القيمية، بين هذه الأديان. وتبقى الحاجة ملحّة إلى تأليف عربي أصيل في تاريخ الأديان والمذاهب، يتولّاه مختصون في هذا الحقل الواسع، يعرفون جيداً لغات الأديان التي يَدرسونها، سواء أكانت هندية أم فارسية أم صينية أم يابانية أم غير ذلك، ويتحرّون تلك الأديان سعةً وعمقاً في مصادرها الأصلية وفي ما كُتب حولها.

بالمجيء إلى علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني، نجد غياباً شبه تام للتأليف العربي. المنهج الحديث المعتمَد على أوسع نطاق في هذين العلمين هو المنهج السلوكي القائم على دراسات إحصائية، بعد هيمنة المناهج الفلسفية، ومنها منهج التحليل النفسي، طويلاً. لقد نأى علم النفس وعلم الاجتماع الدينيان عن الدراسات التنظيرية «الجريئة»، أي غير المدعومة علمياً، حول أُمور مثل مصدر الدين ومصيره والشعور الديني وطبيعة الايمان، واعتَمَدا دراسة السلوك الديني. إلا أنّ التأليف العربي في علمَي النفس والاجتماع، وفق مناهجه القديمة والحديثة،

ضئيل جداً. وتكاد الكتابات العربية في هذه العلوم أن تكون منعدمة في ما يخص موضوع الدين. ومعظم الكتب العربية في العلوم الاجتماعية هي كتب مترجَمة، لكن بمصطلحات رديئة ولغة عربية ركيكة عموماً.

وما دمنا قد ذكرنا الترجمة، أقول إنّ الحاجة العربية إلى ترجمة كتب في الدراسات الدينية من كل نواحيها، التاريخية والفلسفية والسلوكية والتربوية والفنية، وكذلك إلى ترجمة كتب ثقافية عموماً، لا تقل عن الحاجة إلى التأليف. والحجة القائلة بعدم أهمية الترجمة لأنّ القراء المهتمين هم غالباً قراء مثقفون، يستطيعون قراءة الكتب في لغاتها الأصلية من غير حاجة إلى ترجمتها، حجة مرفوضة. فهناك قراء كثيرون يفيدهم الاطّلاع على هذه الكتب، لكنهم يجهلون لغاتها الأصلية أو لا يعرفونها على نحو يستطيعون معه قراءتها في اللغة الأصلية. ومهما يكن الأمر، يَبْقَ إغناء المكتبة العربية بمؤلفات مترجمة في الدراسات الدينية أمراً ضرورياً للحَفز على تأليف عربي أصيل في هذه الدراسات، بمصطلحات عربية موحَّدة ولغة تستطيع مخاطبة أكبر عدد ممكن من القراء، لا المختصين فقط.

المكان الطبيعي لنشوء هذه الدراسات وازدهارها، اطّلاعاً وبحثاً وتأليفاً وترجمةً، هو الجامعة. والجامعات العربية ما تزال تعاني تقصيراً كبيراً في هذا المجال، كما في مجالات كثيرة سواه. لذلك أقترح إنشاء دوائر جامعية للدراسات الدينية على صعيدَي الدرجة الأُولى والدرجات العليا. وهنا أرسم مخططاً لدائرة من هذا النوع، بدءاً من الدرجة الجامعية الأُولى، أي البكالوريوس أو الليسانس، في موضوعات موزعة على ثلاث سنوات أو ستة فصول ضمن ثلاثين مادة دراسية. في هذا الاطار، يمكن أن نتصور المواد الآتية:

- في الدراسات الدينية: نحو عشر مواد تتوزع على: تاريخ الأديان، فلسفة الدين، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني، الأدب الديني، الفن الديني، مع دراسة معمقة لدين العرب الرئيسي، الاسلام، إضافةً



إلى المسيحية واليهودية وأحد أديان العالم الكبرى.

- في اللغات: نحو خمس مواد توسِّع معارف الطلاب في العربية والانكليزية والفرنسية، مع إضافة لغة أُخرى حديثة كالألمانية أو الاسبانية أو الروسية، ولغة قديمة كاليونانية أو السريانية أو العبرية.

- في التاريخ: نحو ثلاث مواد في تاريخ العالم عبر العصور.

- في الفلسفة: نحو ثماني مواد تتوزع على: تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة والحديثة، المنطق ونظرية المعرفة، فلسفة التربية، أفلاطون، أرسطو، الفلسفة الاسلامية.

- في الآداب: نحو أربع مواد تتيح للطالب قراءة الروائع العالمية من رواية ومسرح وشعر.

الدراسات العليا في هذه المواضيع يجب أن تنحو أكثر في اتجاه الاختصاص، إذ تكون الثقافة العامة الضرورية قد تكوّنت. ويمكن أن يُقبِل عليها طلاب تخرَّجوا في دائرة الدراسات الدينية أو في دائرة أُخرى من الانسانيات، خصوصاً تلك المتعلقة بهذه الدراسات، كالتاريخ والفلسفة والتربية والعلوم السلوكية والأدب والفنون. كما يمكن قبول طلاب تخرجوا في أحد العلوم الطبيعية أو في الرياضيات.

تطرّقنا إلى المؤسسات العلمية والإعلامية في مواكبتها موضوع الدراسات الدينية. تبقى وسائل الإعلام الشعبية، أي المسموعة والمرئية. من خبرتي الشخصية حتى مطلع القرن الحالي أو بُعَيد ذلك، أقول إنّ ندوات إذاعية ومقابلات تلفزيونية كثيرة عُقدت حول كتبي أو حول موضوعات متعلقة بهذه الكتب. وإذ أُبدي تقديري لاهتمام هذه الوسائل، أقول إنها لم تبلغ بعد المستوى المنشود. فهي لا تكرِّس للموضوعات الثقافية الوقت الكافي الذي تخصصه للترفيه أوّلاً والسياسة ثانياً، خصوصاً لتلك الموضوعات التي يغلب عليها طابع الاثارة. لذلك يجد المثقف نفسه، في ندوة تلفزيونية، مضطراً إلى قول أكثر ما يستطيع في أقصر وقت ممكن. يضاف إلى هذا أنّ الوسائل المذكورة تطلب معالجة

موضوعات دقيقة جداً بطريقة سطحية لكي تصل إلى «الجمهور». هنا أعترف بأنّ عدداً من الأكاديميين لا يستطيعون مخاطبة جمهور المشاهدين أو المستمعين بطريقة مبسَّطة وجذّابة ومن دون إثارة الملل، هذا إن استطاعوا مخاطبة المختصين من خارج حقولهم. لذلك نجد أنّ الكثير من الكتب الأكاديمية - حتى في حقول الانسانيات، التي لا يجوز أن يَقتصر خطابُها على المختصين بل يجب أن يتعداهم إلى المثقفين وطلاب الثقافة عموماً - لا تشكّل قراءتها متعة لمعظم القراء، مما يسلب هذه الكتب الكثير من فائدتها.

لكنْ أودّ تسجيل فرضية تحتاج إلى براهين إحصائية، وهي أنّ طابع الترفيه بات يغلب على وسائل الإعلام المرئية والمسموعة مع بدء القرن الحادي والعشرين، فيما تكاد البرامج الثقافية أن تضمحل. ويبرِّر القائمون على هذه الوسائل، ووراءهم شركات الاعلان، موقفهم بأنّ جمهور المشاهدين والمستمعين لا يستطيع مواكبة برامج من هذا النوع. وفي ظنّي أنّ هذه الوسائل تغالي جداً في نظرتها الوضيعة إلى الجمهور حين تتجنب الموضوعات أو طُرق المعالجة الرصينة وتسعى وراء السطحي والسريع. وفي خيارها هذا، ربما تجد نفسها مضطرة إلى مجاراة شركات الاعلان لكي تضمن التمويل والاستمرار. المقولة التي تذهب إلى أنّ جمهور المشاهدين لا تهمّه البرامج الثقافية الرصينة قد تكون موضوعية إلى حد. لكني أُقدِّر أنها مستندة، على الصعيد العربي، إلى مبالغة أتمنى ألّا تكون مقصودة ومنهجية، تؤدّي إلى تجهيل الجمهور العربي ومفاقمة جهله، إمعاناً في النظرة الخاطئة التي أشرنا إليها في الفصل الأول من أنّ العقل العربي لم يُستعمل قَطّ. والمضحك أنّ لدى بعض هذه الوسائل برامج تسمّيها «ثقافية». لكنها، في أحسن حالاتها، سطحية هي الأُخرى وتشجِّع الابتذال إلى حد بعيد، من غير أن تحتضن أيّ إبداع رصين. ويقع على عاتق القائمين على هذه الوسائل إقناع بعض الأفراد والمؤسسات بتأدية دَور شركات الاعلان لجهة تمويل البرامج الثقافية الأصيلة.



يبقى أنّ الدراسات الدينية العلمية باتت، على الصعيد العربي العامّ، مقبولة أكثر من الماضي. هنا أيضاً أقترح فرضية بلا إحصاءات. لكنّ المراقبة تثبت لي أنّ تطوراً كبيراً حصل في هذا المجال. فعندما صدرت الطبعة الأُولى من الدين والمجتمع قبل ثلاثة عقود ونيّف، وهو - حسب إجماع الأوساط الثقافية - يستهل الدراسات الدينية في اللغة العربية اليوم، جاء ذلك في خضمّ الحرب الأهلية اللبنانية التي شهدت صراعاً عنيفاً بين فئات تنتمي إلى أديان ومذاهب مختلفة، تدَّعي كل منها الحرص على مواقعها ومصالحها «الدينية». وطَرَحَ الكتاب، للمرة الأُولى وبطريقة علمية، أفكاراً جريئة كانت ترفضها بعض قوى «الأمر الواقع»، أي القوى المسلَّحة على الأرض، آنذاك، وفي طليعتها فكرة التنوّع أو التعدد، والوحدة، والوحدة ضمن التنوع أو التعدد. ومن الطريف أن يتحرّى الدارسون المهتمّون تصريحات القادة السياسيين آنذاك، وبعضها بيانات يوميّة، لملاحظة السجال الدائر حول عبارات مثل التعددية والوحدة، علماً أنّ معظم رافضي التعددية في تلك الآونة باتوا من دُعاتها اليوم. لكنّي أودّ الاشارة إلى أنّ مفاهيم التنوع والوحدة والوحدة في التنوع التي طرحتُها بدءاً من كتاب الدين والمجتمع مختلفة عن مفاهيم السياسيين من أصحاب التصريحات اليومية إبّان حرب الخمس عشرة سنة في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠). أما فكرتي، في أقل كلام ممكن، فهي الآتية: كل مجتمع، شاء أم أبى، تعدُّدي، وإن انتمى أفراده إلى دين واحد أو عرق واحد. إنه تعددي لأنه مكوَّن من أفراد متعددين، لكل منهم الحق في نظرته السياسية، كما في نظرته الدينية وفي الايمان أو عدم الايمان. إلا أنّ التعددية المطلقة تَؤول إلى فوضى. لذلك كان لا بد من تحقيق وحدة معينة لحسْن سَير المجتمع. والدولة هي أداة التوحيد. لكن يجب أن تحصل الوحدة ضمن التعدد أو التنوع، لا على حسابه. ومن أسباب قيام الحرب الأهلية في لبنان عام ١٩٧٥ أنّ الدولة كانت مرآة تَعكس تعددية المجتمع بدلاً من أن تكون منارةً للتوحيد. أما العالم العربي خارج لبنان

فكان يعاني وضعاً مناقضاً، حيث الدولة ترفض الاعتراف بالتعددية الاجتماعية وتفرض وحدة تعسفية على مواطنيها بدلاً من الوحدة السليمة التي هي الوحدة ضمن التعدد(١٤).

لكن رغم جرأة الكتاب في طرح تلك المفاهيم وسط ظروف الحرب اللبنانية، فقد استُقبل بحفاوة. وظل الطلب على طبعة جديدة منه كبيراً. فأصدرتُ طبعة منقحة (١٩٩٥) بعد استكمال رسالتي الأساسية في الفكر الديني بكتابين آخرين هما الأديان الحية (١٩٩٣) والمقدمة في فلسفة الدين (١٩٩٤). ثم صدر الكتاب الرابع في المجموعة، وهو وحدة في التنوّع (٢٠٠٣). ومع الكتاب الحالي الذي بين أيدينا، باتت هذه الكتب تشكّل خماسية متكاملة في الفكر الديني. ومنذ صدور فاتحة الخماسية (١٩٨٣)، شاركتُ حتى اليوم في مؤتمرات كثيرة في لبنان والمنطقة، وألقيتُ عدداً من المحاضرات حول مسائل مختلفة تنتمي إلى فلسفة الدين خصوصاً والدراسات الدينية عموماً.

وعلى الرغم من كل تلك الحفاوة التي استُقبلت بها الكتب المذكورة، كان من الطبيعي، نظراً إلى جدّة الموضوع في الثقافة العربية، أن يشهد هذا النوع من الكتابة بعض اعتراض، خصوصاً من أوساط دينية تقليدية وأوساط شعبية مرتبطة بها. وللمثال على هذا، أذكر أنّ أحد القادة الدينيين اتصل بي بعد صدور الأديان الحية سائلاً: «أصَحيحٌ، كما قيل لي، أنّكَ جَعلتَ في البوذية رهبنة؟ ماذا تَركتَ، يا أُستاذنا، للمسيحية؟». غنيٌّ عن القول أنّ هذا الكلام يدين صاحبه وينطوي على أخطاء فادحة. فالقائد المسؤول يَقرأ بنفسه، ولا يُقرأ له أو يقبل تَبنّي «قلاقل» تُنقَل إليه. ومن أهم شروط القيادة المسؤولة الثقافة، التي تمكّن القائد الديني من أن يعرف، على الأقل، أنّ في البوذية رهبنة، هي من السمات الأساسية في تلك الديانة الآسيويّة الكبيرة. ثمّ إنّ الدفاع عن المسيحية أو غيرها لا يكون عبر هذا المنطق الضعيف، وهو إنكار أن يكون في سواها ما هو شبيهٌ بها.



وهذا مثال آخر على الاعتراضات: في إحدى محاضراتي أظهرتُ موقفاً توحيدياً بين الأديان، مركِّزاً الدين الصحيح على قيم السلام والمحبة وكرامة الانسان. وقلت إنّ فَهْم كل دين في العمق من شأنه تحقيق التسامح وتعزيز هذه القيم. وإذ هلَّل معظم المستمعين لهذا الكلام، انبرى واحدٌ من صفوف الحاضرين قائلاً إنّ دينه وحده، وحده فقط، ينطوي على القيم المذكورة، في حين أنّ الأديان الأُخرى تفتقر إليها. وأشار إلى أنّ الأديان الأُخرى تفتقر إلى الالهيّات، فبيَّنْتُ له أنّ في كل الأديان إلهيّات، لكنّ التعبير عنها يختلف من دين إلى آخر، وإلا انحلّت الأديان إلى واحد. وبالمنطق عينه صار الكلام على الطقوس أو الشعائر في الأديان. وأخيراً، لكي أختصر حديثاً طويلاً ليس هنا مكانه، واجهتُ السائل بهذا السؤال: «لقد جَرَّبَ غُلاة اللبنانيين ما تقوله خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، فأدّى بهم ذلك على الدوام إلى حروب أهلية. ترى ما الذي تريده أنت: السلام أم الحرب الأهلية؟». فأجاب: «الحرب الأهلية». على هذا أترك الحكم للقارئ. لكنّ موقفي الراسخ، كما جاء في الفصل الأول من هذا الكتاب، هو أنه إذا تصوَّر بعضهم صراعاً بين الدين من ناحية والمحبة والسلام وكرامة الانسان من ناحية أُخرى، وهذا مستحيل موضوعياً لأنّ بعض ما يجعل نظاماً ما ديناً هو قيامه على هذه القيم بالذات، فأنا أختار، من دون تردُّد، هذه القيم وأُسمّيها ديناً.

لكن تجدر الاشارة إلى أنّ الدراسات الدينية، كما أفهمها وأُمارسها أنا على الأقل، لا تفضي إلى عقيدة دينية ولا تهدد العقائد، وإنْ كانت تحثّ على الفحص النقدي للعقائد، مع إيضاحها وتعديلها حيث يتحتّم ذلك. إنّي أنسج فلسفة عامّة للدين، لا لدينٍ بعينه ولا لديني أنا بالذات. أنا أُمارس اختصاصي ضمن الدراسات الدينية، الذي أعتبره اختصاصاً ضرورياً ومهماً جداً، وهو فلسفة الدين؛ ولسواي أن يمارس اختصاصه ضمن هذه الدراسات. ولكَم أكون سعيداً عندما أرى فريقاً متكاملاً يعمل

كل من أفراده في حقل معين من هذه الدراسات.

أخيراً، أودّ التأكيد على أنّ الدراسات الدينية، رغم التحفظات التي أتيت عليها، باتت مقبولة أكثر من قبل على الصعيد الاجتماعي عموماً. مثلاً، بين أساتذة بعض المعاهد الدينية، ومنها حَوزات علمية عليا في إيران، مَن يدعو إلى تأسيس «علم كلام جديد»[١٥]، أي إلى إعادة صياغة لعلم الكلام (اللاهوت) في ضوء الدراسات الدينية، خصوصاً فلسفة الدين. وكانت بعض الأوساط الغربية دعت إلى «لاهوت جديد» يستلهم هذه الدراسات. لا أعني أبداً أنّ كل ما يصدر تحت اسم الدراسات الدينية سيكون خالياً من الأخطاء والعيوب. فهي، ككل علم، تتخللها الهفوات ويتحكم بها الهوى أحياناً، وقد تشكِّل أخطاراً على الصعيد الديني. لذلك، على ذوي الفكر الديني أن يأخذوا منها الجيّد ويطرحوا الرديء. لكنّ عليهم، في أيّ حال، ألّا ينغلقوا عليها لأنهم سيخسرون إذ ذاك إيحاءات رحبة لعملهم.

نحن لا نزال في بداية طريق طويل وشاقّ. وفي الدراسات الدينية كما في كل حقل آخر، سوف يكون هناك على الدوام الجيد والرديء. لكن لا بدّ من التعاون البنّاء بين الحقول المختلفة من أجل ذاك الذي وُجد الدين والعلم والمعرفة لخَيره وتحقيق ذاته في الحقّ، ألا وهو الانسان. ومجالات التعاون بين الدراسات الدينية العامة واللاهوت، أو علم الكلام، المتعلق بدين معين كبيرة جداً وضرورية جداً.



الفصل الثامن

نَقدٌ على نقد

جاء في عنوان هذا الكتاب أنه دراساتٌ نقدية. وكما اشتمل الفصل الأول على عبارة مشتقة من النقد، ها هو الفصل الأخير يتضمن عبارة مشتقة من النقد أيضاً. وكنت قد ذكرتُ في مقدّمة كتابي وحدة في التنوع ما كتبه الفيلسوف البريطاني جورج إدوارد مور (١٨٧٣-١٩٥٨) تحت عنوان «رَدٌّ على نقّادي»[١]، معلناً عن رغبتي في الردّ لاحقاً على هذا النقد. وها أنا أفعل في ختام كتابي الحالي.

كل الذين تناولوا كتبي في الفكر الديني بالدراسة هم أصحاب مواقف نقدية، سواءٌ في النقاط التي وافقوا أو تلك التي لم يوافقوا عليها. النقد، كما قلت مراراً، يتجاوز الموافقة، أو عدم الموافقة، مع الكاتب على بعض مواقفه أو عليها كلها، إلى الفهم العميق والدفاع عن الموقف. الذين وضعوا كل كتاب في إطاره الصحيح فهموه فهماً عميقاً، أي نقدياً. معظم الكتابات التي تناولت كتبي التزمَت جانب الموافقة. حتى أُولئك الذين أبدوا تحفظاً على بعض الجوانب إنما فعلوا ذلك في إطار من الموافقة العامة. وبما أنّ الدراسات التي صدرت حول كتبي في الفكر الديني نُشرت في صحف مختلفة وبات عسيراً على القارئ تحرّيها، فقد أضفتُ إلى كتابي السابق وحدة في التنوع، بناءً على طلب الناشر، قسماً



أخيراً يحوي أهمّ تلك الدراسات والمقالات، المنشور منها وغير المنشور. وهناك دراسات نُشرت بعد ذلك الحين حول كتبي، أختار منها بعض ما كُتب حول وحدة في التنوع ملحقاً لكتابي الحالي.

ركَّزَت الدراسات التي صدرت حول كتبي الأربعة السابقة على أنها عمل تأسيسي رائد، أدخَل فلسفة الدين إلى الفكر العربي المعاصر عبر بناء متكامل ومتناسق. وهو عمل منفتح سعةً وعمقاً على التيارات الفكرية العالمية شرقاً وغرباً، يتناولها على نحو نقدي ويضيف إليها. وقد صُنِّفَ هذا العمل كإعادة إحياء للنهضة العربية الحديثة مع روّاد مثل بطرس البستاني وأديب إسحق وفرح أنطون وجبران خليل جبران وميخائيل نعَيمة وأنطون سعادة، مع تقديم نظرة فلسفية جديدة. وهو يصل ما انفصل في الفكر الديني بين المعتزلة واليوم، وبهذا يملأ الفراغ المخيف في تَعاطي الفلسفة العربية مع الدين. ويَطرح مسائل مهمّة في الفكر الديني، مقترحاً، بكل جرأة وعلم وموضوعية ودقّة ووضوح، حلولاً لها تَحرص على إعادة الاعتبار إلى الدين والعقل معاً. هذه الحلول تستشرف حداثةً جديدة إذ ترفض نقاطاً أساسية في نظرة الحداثة غير الودّية إلى الدين. وتَوقَّف الدارسون عند النظرات البديلة التي طرحَتْها الكتب حول مسائل خطيرة في الفكر الديني، مثل: الأديان التوحيدية والأديان التعددية، العقل والايمان، نظرية المعرفة الملائمة للدين، دَرْس كل دين من داخله لا من منظار الأديان الأُخرى، المقارَنة الوَصفيّة تمييزاً لها عن المقارنة القيميّة بين الأديان، مفهوم العجيبة أو الإعجاز، تعليم الدين في مجتمع تعددي، إصلاح التربية وإصلاح الدولة، الدين والأخلاق، الحوار الديني. وأبدوا إعجاباً خاصاً ببعض الشعارات التي تطلقها الكتب، مثل البحث عن الهويّة الدينية في الاتّفاق قبل البحث عنها في الاختلاف، الأمر الذي يؤدّي إلى «اكتشاف الدين في الأديان» وتأسيس «لاهوت وحدة» إلى جانب «لاهوت التنوُّع». لذلك كانت «الوحدة في التنوّع» خير شعار يلخِّص نهجي الفلسفي. وأجمعَ الدارسون على أهمية تقديم



الفلسفة في أُسلوب سهل ممتنع كما تفعل هذه الكتب، يلطِّف، عبر لمسة شعرية، من صرامة التجريد ويجعل من قراءة الفلسفة تجربةً ممتعة، محافظاً في الوقت نفسه على مستوى الاختصاص الصارم.

نأتي إلى بعض الجوانب النقدية في ما قيل حول كتاباتي. بالنسبة إلى كتاب الأديان الحية، هناك مَن أشار إلى أنه يغفل بعض الأديان والظواهر الدينية، ومنها معتقَداتٌ معاصرة مثل الـ «أنيميزم» في مناطق من أفريقيا. جواباً على هذه الملاحظة، أقول إنه كان جيداً إضافةُ ممارَساتٍ دينية لبعض قبائل أُوستراليا وأفريقيا والأمازون وسواها إلى الأديان المدروسة. كما كان جيداً، في الفصل التمهيدي حول أديان الحضارات القديمة، أن يحصل كلامٌ عن معتقدات الأزتك والمايا في بعض أجزاء أميركا اللاتينية. إلا أنّ غياب هذه الأديان عن الكتاب لا يشكّل نقصاً جوهرياً، خصوصاً إذا أدركنا أنّ خلاصة الكتاب، القائمة على ملاحظة العناصر المشتركة بين الأديان، لن تتبدل مع هذه الاضافة. لكن بما أنّ إضافةً كهذه تعزِّز خلاصة الكتاب، فقد ألجأ إليها في طبعة لاحقة من الأديان الحية، علماً أنّ كتاباً واحداً لا يمكن أن يحيط بكل تفاصيل الموضوع وجوانبه. ولعل باحثاً عربياً آخر يتناول هذه الأديان بالدراسة. وبما أنها «بدائية» إلى حد بعيد، على كون بعضها من الأديان «الحية»، فهي قد تجد المكان الملائم لدراستها أيضاً تحت علم الأنثروبولوجيا. وما عالجتُه كأديان حية لائق جداً، ويتجاوز ما تطرحه بعض أفضل الكتب في الموضوع. وهو كافٍ للمقارنة «الوصفية»، تمييزاً لها عن المقارنة «القيمية»، في خلاصة الكتاب. إذاً، هو كافٍ كتمهيد للكتاب التالي المقدمة في فلسفة الدين. ولم أقصد بذاك الكتاب إلا تمهيداً لهذا، خصوصاً لأنّ كثيرين يواجهونك بالسؤال الآتي عند ذكر فلسفة الدين: «فلسفة أيّ دين؟». وفلسفة الدين، كما هي ممارَسة في معظم الدوائر الجامعية وكما أُمارسها شخصياً، ليست فلسفة دين بعينه، لا بل هي فلسفة الأديان من حيث العناصر المشتركة في ما بينها.

بعضهم ذهبَ إلى أنّ الكلام عن مفهوم الوحدة في التنوّع يتجاوز منهج المقارنة الوصفية أو الظاهراتية نحو موقف فلسفي قائم على تحرّي العناصر المشتركة والتوحيد. وهذا، يضيف التعليق، ضربٌ من التعميم تعوزه الدقّة. لكن ما معنى المقارَنة بعيداً عن عناصر مشتركة؟ المقارَنة من مَصادر فعل «قَرَنَ»، أي وَصَلَ أو جَمَعَ. ومن مزيدات هذا الفعل: «اقترنَ»، أي اتَّصل أو التصق، و«تَقارَنَ»، أي تَصاحَبَ. المقارنة الوصفية بين الأديان تعني اكتشاف نقاط الشبه الوظيفية بين الأديان المختلفة، من غير محاولة سَلْب أيّ دين شرعيته أو فرادته أو محاولة إعلاء دين على آخر أو خَفْض دين إلى سواه. وهي مختلفة عن المقارنة القيميّة القائمة على المفاضلة. لذلك اتَّبعتُ في كتابي الأديان الحية منهج «تاريخ الأديان» أو «علم الأديان»، لا منهج «مقارَنة الأديان». والمقارنة الملازمة لهذا المنهج هي مقارنة وصفية بعيدة عن المفاضلة.

ثمّ إنّ نقاط الشبه هناك، وليست نابعة من تَوق مثالي إلى التوحيد. ولولا هذا الشبه الوظيفي بين الأديان، لما كان لعبارة «دين» أو «أديان» أيّ معنى. هذه العبارة تكتسب معناها من العناصر المشتركة التي يُسمَّى اكتشافُها تعميماً. كل علم أو نظام معرفي قائم، في جانب مهم من جوانبه، على التعميم. لولا هذا التعميم لَوَجبَ إلغاء عبارات مثل «دين» و«أديان» من القاموس. وهذا يستتبع إفراغ القاموس من عبارات مثل: «علم»، «فنّ»، «وَطَن»، «أُمّة»، «مجتمع»... كل علم يقوم على تصنيف ظواهر مختلفة تحت أبواب عامة. ما يتيح لنا إجراء عملية التصنيف هو اكتشاف المبادئ العامة، هذا الاكتشاف الذي نسمّيه التعميم. كل علم له مبادئه العامة وتعميماته الخاصة به. وعلم الأديان لا يشذّ عن هذه القاعدة. لكنّ التعميم قد يكون مغالطة منطقية إنْ لم يكن دقيقاً. وإذا كان بعض دارسي الأديان معرَّضاً لنوع من خطأ أو خلل في التعميم ناتج من إبراز الوحدة على حساب التنوع، فالمنهج الوصفي الذي اعتمدتُه منذ البداية في الفكر الديني، من نواحيه التاريخية والفلسفية والاجتماعية



والتربوية جميعاً، مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمبدأ الوحدة في التنوع. وطالما عارضتُ، كما ذكرتُ سابقاً، ما سمّيتُه «الوحدة التعسفية» التي تتغاضى عن التعدد، وكذلك «التعدد المطلق» الذي يَؤول إلى فوضى.

هناك إشارة إلى شيء من تعميم يلزمه تدقيق في اللوحة الجامعة التي رسمتُها للأديان، حين تكلمتُ عن خطيئة عارضة سقط فيها الانسان مقابل النقاء الأصلي الذي خلقَه الله عليه. فهذا الأمر، كما يقول النقد، تجهله اليهودية ولا تقول به الأديان الآسيويّة كالهندوسية والبوذية. صحيحٌ أنّ كل تعميم معرَّض لخطر الاطلاقية الذي يلازمه شيء من عدم الدقة. لكني حرصتُ كل الحرص على عدم الانزلاق إلى المواقف المغلقة غير المدعومة. حتى تلك المواقف التي أعلنتُها في إطار البرهان العلمي الدقيق، قَيَّدتُ إطلاقيتها، حيث يجب التقييد، بعبارات من نوع «لعل» و«ربما». أما ثنائية الخطيئة والخلاص فلم أنسبها إلى كل الأديان. أنا لم أنسب الخطيئة نسبةً حقيقية إلا إلى الأديان التي تقول بها، كالمسيحية والاسلام. وقد وَرَدَ كلامي عن الخطيئة والخلاص في إطار أوسع، هو إطار الانفصال والاتصال. فالأديان كلها - والتعميم هنا لا يلزمه أيّ تعديل أو تلطيف أو تخفيف - تجد أنّ النظام الظاهر، وفي رأسه الانسان، لا حقيقة له في ذاته ومن ذاته، بل يستمد كيانه ومعناه من الحقيقة المطلقة التي تغدق عليه المعنى والقيمة. وبما أنّ كل دين يعبّر بطريقته الخاصة عن أيٍّ من العناصر المشتركة، كان لزاماً على الدارس أن يختار اسماً حيادياً جامعاً لكل عنصر، يمكن أن يقبل به كل دين. من هنا كان اختياري لثنائيّة الانفصال والاتصال كمفهوم عامّ ينطبق على كل الأديان وتندرج تحته ثنائية الخطيئة والخلاص التي تنطبق على بعض الأديان. ثنائية الانفصال والاتصال هذه - أي تحديد السقوط بأنه انفصال النظام المادّي الظاهر عن حقيقته الروحية المطلقة، وتحديد الخلاص بأنه إعادة الاتصال بهذه الحقيقة - هي من العناصر الأساسية التي تجعل ظاهرةً معينة ديناً. ولا نستطيع تصنيف ظاهرة تحت اسم الدين



إذا كانت مفتقرة إلى هذا العنصر. وإذا كانت بعض الأديان تسمّي الانفصال «خطيئة» وإعادة الاتصال «خلاصاً»، فالمبدأ العام، كما قلت، هو الانفصال والاتصال.

انطلاقاً من العناصر الجامعة عينها، قيل إنّ الطقوس ليست عنصراً نجده في كل الأديان، وإنّها، في حال وجودها، ليست واحدة أو هدفها واحداً في كل الأديان والمذاهب. والواقع أنّ الطقوس أو الشعائر هي من العناصر التي تمنح الدين سمته الأساسية وتُميِّزه عن الفكر المحض. فلو اقتصر الدين على العقائد أو دساتير الايمان لما اختلف كثيراً عن الفلسفة. الطقوس قديمة قِدَم الأديان والتعابير الدينية. وليس غريباً أنّ ما نجده في بعض الممارسات الطقسية أو الرمزية في أحد الأديان، كالمسيحية، يعود إلى أديان امّحى أثرها. لكنّ هذه التعابير، في أيٍّ من الأديان، مرتبطة بعقائده. وهدفها - سواءٌ أكانت صلاةً أم ترتيلاً أم صوماً أم مناولةً أم حجّاً أم طوافاً أم رَجماً للشيطان - واحد في كل الأديان، وهو تقريب الانسان، المحدود في الزمان والمكان والملكات العقلية والنفسية، من اللامحدود الذي هو الحقيقة المطلقة أو الله.

ليس المطلوب أن تكون الطقوس، من حيث هي تعابير رمزية اكتسبتها جماعة معينة عبر تاريخ طويل، واحدة في كل الأديان. طبيعي أن تكون الطقوس، كما العقائد، مختلفة بين الأديان، إذ لو كانت هي هي في كل الأديان لصارت الأديان كلها ديناً واحداً. إلّا أنّ هدفها، مهما تنوّعَت، يبقى واحداً، وهو مَدّ الجسور وتضييق الهوّة بين المحدود واللامحدود. الحقّ أنه ليس هناك دين بلا طقوس، وإنْ كان في كل دين أفراد لا يمارسون طقوس دينهم. هؤلاء يمارسون الدين فكراً وأخلاقاً، مضحّين بجانب غني جداً وعميق جداً منه، هو الجانب الشعوري، ومكتفين بالفكر والسلوك من أجل تحقيق ما سمّيناه «وصل ما انفصل» أو إعادة الاتصال بالمطلق. ومن هؤلاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الذي رأى أنّ تأدية الواجب هي أعلى أشكال العبادة وأنها تُغْني عن الأشكال



الأُخرى. إذاً، في كل الأديان طقوس أو شعائر بأشكال ودرجات متفاوتة، وإنْ كان في كل الأديان أيضاً مَن يمارس هذه الشعائر على نحو أو آخر ومَن لا يمارسها إطلاقاً.

نأتي إلى نقطة نقدية أُخرى، هي عدم الموافقة على ما سَمَّيتُه في كتابي المقدّمة في فلسفة الدين تحديداً أوّليّاً تمهيدياً، وهو أنّ فلسفة الدين هي ما قاله الفلاسفة عن الدين. طبعاً، هذا تحديد أوّلي مبسَّط. ترى هل يصحّ القول بأنّ علم النفس هو ما يفعله الكيميائيون، والكيمياء ما يفعله علماء الاجتماع، وعلم الاجتماع ما يفعله المهندسون، والهندسة ما يفعله الأطبّاء، والطبّ ما يفعله المؤرخون؟ الفلسفة، بكل تأكيد، هي ما يفعله الفلاسفة. وفلسفة الدين هي ما يقوله الفلاسفة عن شؤون الدين مثل: وجود الله، الخبرة الدينية، المعجزات، مسألة الشر، بقاء الروح بعد الموت، علاقة الدين بالنشاطات الانسانية الأُخرى كالعلم والأخلاق والسياسة والفن... لذلك وَجدتُ من الملائم طَرْق الموضوع أوّلاً من بابه الأقرب، وهو أنّ فلسفة الدين، في أبسط تعريف لها، هي ما قاله الفلاسفة عن الدين. وقد أعاننا هذا التعريف على مراجعة تاريخ الفلسفة شرقاً وغرباً من حيث معالجتها قضايا الدين. هذه المعالجة سلَّطَت أنواراً كاشفة على الموضوع، وجعلتنا نصحِّح أحد الأخطاء الأكثر شيوعاً في أذهان الناس، حتى بعض المثقفين منهم، حول ارتباط الفلسفة بالإلحاد. هذا التعريف الأوّلي الذي اعتمدناه لفلسفة الدين، إذاً، جعلَنا نستعرض الطرائق التي عالجَ بها الفلاسفة شؤونَ الدين، كما جعلَنا ندرك أنّ الكثير منهم، إنْ لم نقل أكثريتهم، دافعوا عن الايمان.

طبعاً، لا يحق لأحد أن يمنع علماء النفس والكيميائيين وعلماء الاجتماع والمهندسين والأطبّاء والمؤرخين، أو أيّ واحد سواهم، من تسجيل تأملاتهم والإدلاء بآرائهم حول هذه الأُمور الخطيرة. لكنهم، إذ يفعلون ذلك، فهم إنما يفعلونه لا كاختصاصيين في حقولهم المختلفة، بل كبَشَر تهمّهم وتحرّكهم هذه المسائل كما تهمّ الفيلسوف وتحرِّكه. من

هنا كانت الفلسفة، بمعنى عميق، عمل كل الناس قبل أن تكون اختصاصاً أكاديمياً محدَّداً. وطالما صَرَّحتُ أنّ مسائل الفلسفة، ما لم تولد من هموم الناس واهتماماتهم، لا يمكن أن تحمل أيّ معنى أو قيمة أو فائدة للناس.

الفيلسوف يَطرح أسئلة الناس هذه ويعالجها بطريقة منهجية، محاولاً تصحيح الأخطاء والتدقيق في أسئلة الناس وأجوبتهم حول المسائل الخطيرة في حياتهم، ومنها أصل الوجود ومعناه وقيمته ومصيره، وفحص الحجج التي يقدّمونها دعماً أو دحضاً لأمر معيَّن، مثل وجود الله ومعنى المعجزات وإمكان حدوثها ومسألة الشر. وقد عالجتُ هذه المسائل والكثير سواها في المقدمة في فلسفة الدين، بعدما انتقلتُ من التحديد الأوّلي لهذه الفلسفة إلى تحديد منهجي يقول إنّ فلسفة الدين هي رَسْم نطاق الدين ومنطقه. إنّ فلسفة أيّ نشاط إنساني، سواءٌ أكان علماً أم سياسةً أم فنّاً أم ديناً أم أيّ شيء آخر، تقوم على رسم نطاق هذا النشاط ومنطقه. إذاً، لا يقف كتابي المقدمة في فلسفة الدين عند استعراض تاريخ الفلسفة (الفصل الثاني)، بل يتجاوز ذلك إلى معالجة منهجية لماهيّة فلسفة الدين ومسائلها. وهذه المسائل هي: وجود الله، الخبرة الدينية، العجيبة، مسألة الشر، الدين والأخلاق، الوجه الآخر للحياة (بعد الموت). ويليه كتاب وحدة في التنوع ليعالج مسائل أُخرى في فلسفة الدين، هي الآتية: الأديان الأُخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الايمان والإلحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الانسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، لاهوت التنوُّع ولاهوت الوحدة. ويأتي الكتاب الحالي ليعالج مزيداً من مسائل فلسفة الدين. في أيّ حال، لا مبرر لإقامة هذا الخط الجامد بين «الفلسفة» و«تاريخ الفلسفة». وهو خط كانت تقيمه دوائر الفلسفة الجامعية في الماضي للتمييز بين «مواد تاريخية» و«مواد منهجية» تتيحها للطلاب. لكن ما من طالب رصين يقارب تاريخ الفلسفة إلا بقراءة أعمال الفلاسفة



الكبار، وعلى الأقل الرئيسية منها. فالفصل المغلق بين المقاربتين أمرٌ غير دقيق.

في نقطة نقدية أُخرى، قيل إنّ المقدمة في فلسفة الدين تذهب أبعد من تقديم الحجج الفلسفية المدافعة عن الدين والحجج الرافضة له إلى دفاع عامّ عن الايمان. وهذا، حسب النقد، عمل اللاهوتي وليس عمل الفيلسوف، الأمر الذي يُحْدِث في الكتاب تداخلاً بين الفلسفة واللاهوت. هنا أقول إنّ العديد من الفلاسفة الذين رفضوا نظرياً الحجج الداعمة للايمان وقدَّموا حججاً داعمة للتشكيك أو الالحاد أخذوا، في الوقت نفسه، موقفاً عملياً تشكيكياً أو إلحادياً. ومن هؤلاء ديفيد هيوم ولودفيغ فويرباخ وكارل ماركس وفردريك نيتشه وبرتراند رصل. ما تقدّمه الحجة الفلسفية ليس حبراً على ورق، بل هو دعمٌ لموقف معيَّن. وبما أنّ صاحب الحجة إنسان يتخذ آراء ومواقف، فأقوى دعم لحجّته هو التقيد بها والعمل بمقتضاها.

هناك، طبعاً، فرق بين مؤرخ الفلسفة، أو مدرِّس الفلسفة، والفيلسوف من هذه الناحية. المؤرخ أو المدرِّس يَعرض المواقف المختلفة بموضوعية وأمانة تامّتَين، مع الحجج الداعمة وغير الداعمة لكل منها، من غير أن يصرِّح عن موقفه الخاص. أما الفيلسوف فلا يكتفي بعَرض الحجة والحجة المضادّة، بل يفعل ذلك في إطار الاعلان والدفاع عن موقف معين. وأقل ما يفعله الفيلسوف المنهجي، أي الذي يتجاوز عملُه عمل المؤرخ والمدرّس، هو اتخاذ موقف. لكنني أعجب كيف أنّ النقد الذي يطالب بتجاوز تاريخ الفلسفة في وضع تعريف لفلسفة الدين يعود مطالباً بالوقوف عند تاريخ الفلسفة عندما يحصل هذا التجاوز. في المقدّمة اعتمدتُ طريقة الفيلسوف. وكما جاء على غلاف الكتاب، فهو «يلبّي هدفاً مزدوجاً: (١) الاطّلاع على آراء الفلاسفة من مصادرها الأساسية، بحيث يَخدم كمرجع لطالب الاختصاص في الفلسفة وللراغب في الاطّلاع على فلسفة الدين، و(٢) نَسْج فلسفة



خاصة للدين تعبِّر عن قناعات المؤلف».

أما إذا ارتأى النقد الذي نحن في صدده أن يتبنّى اسم «اللاهوت الطبيعي»، أي «العقلي»، تمييزاً له عن «الموحى»، للدفاع عن الايمان، فهذا أمرٌ لغوي (فيلولوجي) محض. لكنني لا أُوافق على هذا الخيار اللغوي، إذ من شأنه أن يَقْصر الفلسفة على الحجج الداعمة للتشكيك والالحاد، فيما يحجبها عن الحجج الداعمة للايمان، فيرسِّخ، من حيث لا يقصد، **الخطأ الشائع الذي يربط الفلسفة بالالحاد. لا يجوز أبداً أن** نَقصر تسمية الفلسفة على الكتابات الداعمة للالحاد، مثل كتابات برتراند رصل الكثيرة، فيما نحجبها عن كتابات داعمة للايمان مثل كتاب وليم تمبل الطبيعة والانسان والله[٢]. طبعاً، يمكن أن تسمَّى فلسفة الدين، في أحد جوانبها، لاهوتاً طبيعياً. لكنّ اللاهوت الطبيعي، أي البراهين العقلية على وجود الله والكلام العقلي في الالهيّات خارج نطاق هذا الدين الموحَى أو ذاك، كان على الدوام جزءاً من الفلسفة[٣]. في أيّ حال، يبقى ما فعلتُه في المقدّمة فلسفة بالمعنى الصارم، لأنه يقدِّم منهجاً أو طريقةً أو منطقاً من غير أن يعطي عقائد.

نأتي من جديد إلى مسألة النقص. رأينا أنّ بعضهم وَجد في الأديان الحية إغفالاً لبعض الأديان. آخرون تكلّموا عن حاجة المقدمة إلى فصل يتناول الوحي أو النبوّة في الدين وكيفية نزول خطاب الله للبشر. صحيحٌ أنّ موضوع النبوّة أو خطاب الله للبشر كان مستحَبّاً أن يشكّل فصلاً مستقلاً في المقدمة قد يلي الفصل حول «وجود الله» أو يلي البراهين الفلسفية في الفصل المذكور. لكنّي، مرةً أُخرى، أقول إنّ كتاباً واحداً لا يمكن أن يشمل كل المواضيع المتعلقة به. وكما أضاف كتابي وحدة في التنوع مسائل أُخرى إلى المقدمة في فلسفة الدين، ها هو الكتاب الذي بين أيدينا يطرح مزيداً من المسائل، منها خطاب الله للبشر (الفصل الثالث). وإذ لا أدّعي أنّ ما عالجتُه حتى الآن في كتبي الأربعة السابقة في الفكر الديني، ومعها هذا الكتاب الخامس، يستنفد كل المسائل



المتعلقة بهذا الفكر، وهي مسائل لا حصر لها، أودّ التذكير بأنّ هذه الكتب فلسفية، أي أنها تتصدّى لمواضيعها من وجهة فلسفية. ويبقى للّاهوتي أن يقول الكثير حول المواضيع نفسها، لكنْ من وجهته هو.

هناك أيضاً مسألة التسامح، إذ أَخذَ النقدُ عليّ استعمالَ العبارة فيما وافقَ على المفهوم الذي طرحتُه. والحقّ أنّ عبارة «التسامُح» هي مَصْدَر فعل «تَسامَحَ»، ومن معانيه «أجازَ» و«احتَمَلَ» و«قَبِلَ» و«عَذَرَ» و«صَفَحَ». وهذا المعنى لا يقتصر على اللغة العربية، بل ينطبق على العبارة في لغات أُخرى، منها اللغات الأُوروبية (tolerance, toleration). لذلك يبدو استعمالي للعبارة غير متناسب والمفهوم الذي أقصده. فأنا أرفض التسامح بمعنى غَضّ النظر والتساهل والعفو، وإنْ كان فعل «تَسامَحَ» على وزن «تَفاعَل» الذي يفيد المشاركة، أي أن يعاملك الآخر كما تعامله، فيغضّ النظر ويتساهل ويعفو. وقد طَرحتُ مفهوماً للتفاعل قائماً على المساواة الدينية: لا المساواة من حيث القانون أو نظام الحكم فحسب، بل المساواة القائمة على ضمير الفرد واقتناعه الداخلي العميق. وهذا جليٌّ في كتاباتي التي تشدِّد على جوهر الدين ووحدة الأديان والهويّة الدينية الجامعة للمؤمنين من كل الأديان بناءً على هذا الجوهر الواحد. كما تَنظر إلى الاختلاف بين الأديان، انطلاقاً من هذا اللقاء في الجوهر والعمق، على أنه اختلافٌ محض، لا يشير إلى أعلى أو أدنى، صحيح أو غير صحيح، ناقص أو كامل، إلا عندما تنتحل نظرة فاسدة لنفسها اسم الدين.

مع هذا، يبقى في النقد وجهُ حقٍّ نظراً إلى معنى التسامح الحَرفي. لكن إلى أن نبتكر أو نتبنى مصطلحاً أفضل من هذا، تظل عبارة «التسامح»، مع إيضاحاتي عليها لجهة ما لا أقصده وما أقصده بها، أكثر حظاً في القبول من بدائل طرحَها بعضهم، وبينها «التكامل» و«العلمانية». فمفهوم التكامل يشير إلى مفاضلة بين الأديان، تفضي إلى تلك النزعة «الإلغائية» أو «التكاملية الإلغائية» كما سمَّيتُها في الفصل الثاني من هذا

الكتاب حيث عرضتُها وانتقدتُها. أما العلمانية، التي كتبتُ فيها الكثير وميَّزتُ، منذ كتابي الأول، بين نوعين منها: لَيِّن وقاسٍ أو معتدل ومتطرّف، ومتبنّياً النوع الأول، فهي مفهوم فلسفي - اجتماعي - سياسي أوسع كثيراً من التسامح. لكنّ مفهوم التسامح كما طرحتُه يجد مكاناً له ضمن هذا النوع من العلمانية: فهي الأصل وهو الفرع. ولا يكتمل هذا التسامح إلا بمفهوم آخر ملازم للعلمانية الليّنة أو المعتدلة، هو التعددية كما طرحتُها أيضاً، بعيداً عن «أكثرية» و«أقلّية» دينيّتَين لا مهرب فيهما من «غَضّ النظر» و«التساهل» و«السماح» و«العفو» و«الذمّية»، أي من نوع التسامح المرفوض في نظرتنا. هذه التعددية، كما أوضحتُ مراراً، هي هكذا بالمعنى العددي، أي بمعنى تكوُّن المجتمع من أفراد مختلفين - وإنْ كانوا إسمياً من دين أو مذهب واحد - في الايمان وعدم الايمان وفي فهم كل منهم للدين وممارسته، كما في النظر إلى كل الأُمور. هذا، في رأيي، هو المعنى الوحيد للتعددية الذي يضمن أكثر من سواه قيم الحرية والعدالة والمساواة واحترام كرامة الانسان. وللخروج من مأزق المصطلح، لعل عبارة «المساواة الدينية» أشدّ انسجاماً مع الأفكار التي نطرحها من عبارة «التسامح». لكني أكتفي باقتراح العبارة، تاركاً لنفسي ولسواي من المشتغلين بهذا الموضوع العودة إليها.

أخيراً، طالما سمعتُ نقداً عمومياً لفلسفة الدين ينزع عنها فرادتها أو شرعيتها، قائلاً إنّ اللاهوت العقائدي يُغْني عنها، وكذلك الخبرة الدينية العملية. هنا سأُحاول أن أستعيد ما جاء في كتاباتي دفاعاً عن فلسفة الدين. العاملون في اللاهوت العقائدي يأخذون نقطة انطلاقهم عادةً من مسلَّمات إيمانية لا يعرّضونها لأيّ نوع من الفحص أو الدرس أو النقد أو التعديل. وبما أنّ هذه المنطلَقات تابعة لدين أو مذهب معين ومتعارضة أحياناً مع ما تقوله الأديان والمذاهب الأُخرى، فأصحابها يتبنّونها ويدافعون عنها بأيّ ثمن فيما يقفون موقفاً رافضاً أو سِجاليّاً من سواها. لنأخذ مفهوم العجيبة أو المعجزة مثلاً في نطاق العقائد. إذا كان مذهب



معيَّن يعزِّز التعلق الشعبي بالأحداث الخارقة، فاللاهوتي العقائدي التقليدي التابع لهذا المذهب ينزع عموماً إلى تبرير هذا التعلق على نحو مندفع وغير متعقِّل. أما الفيلسوف الذي ينظر نظرة ودّية إلى الدين فيطرح أسئلة أساسية حول المعجز نابعة من اتّزان عقلي وحسّ نقدي. بعض اللاهوتيين التقليديين يتبنّون التعريف الشائع للعجيبة من حيث هي «خَرْق للقانون الطبيعي». ولأنّ هؤلاء يفتقرون إلى العمق النابع من الموقف النقدي، **فهم يتحمّسون لكل ما هو خارق وإنْ كان من قبيل الخرافة أو** مما قد يشكِّل عثرات في طريق الايمان. ولو دَقَّقوا في ماهية القانون الطبيعي لربّما وَجدوا أنه هو المعجز الحقيقي الأصلي، وأنّ المعجز بالتالي هناك، في هذا العالم الذي خلقه الله، قبل أن يكون في خَرق القانون. من هنا قلت في المقدمة إنّ المعجز هو «فعل الخَلق قبل أن يكون فعل الخَرق»[٤].

إنّ اللاهوت العقائدي، الذي ينطلق من مقولات دين معين محاولاً تفسيرها والدفاع عنها، لا يستقيم من دون دفاع عقلي عن صحة هذه المنطلَقات أو إمكان تبنّيها. وهذا الدفاع هو عين ما تفعله الفلسفة، وبالتحديد فلسفة الدين. وهي، إذ تفعل ذلك، تقدِّم، كما قلنا، طريقةً أو منهجاً، ولا تعطي محتوى عقائدياً. لذلك لا يستغني اللاهوتي العقائدي عن دراسة الفلسفة كما يَدرسها المختصون، وكذلك عن ثقافة عامة واسعة.

أما الذين يحتكمون إلى الخبرة الدينية فيقيمون خطاً فاصلاً بين الكلام النظري عن الدين والحياة الدينية العملية. ونقدهم لا يقتصر على فلاسفة الدين، بل يتعدّاهم إلى اللاهوتيين العقائديين وسواهم من المشتغلين نظرياً في المسائل الدينية. طبعاً، هناك فرق شاسع بين النشاط الذهني النظري في الكلام عن المسائل الدينية والممارسة العملية المتجلية في حياة دينية ملتزمة. وهذا قد يولِّد أزمة لدى بعض المؤمنين الذين يتخذون من الفكر الديني مهنة لهم، كما حصل فعلاً مع أبي حامد الغزالي في

الاسلام وتوما الأكويني في المسيحية، إذ واجَهَ كل منهما أزمة كيانية عندما وَجد أنّ عمله النظري، أي تأليف الكتب العلمية، في شؤون الدين سَلَبه الوقت الذي يودّ أن يتفرغ خلاله للتقرب من الله عبر التأمل والصلاة. لذلك انقطع الاثنان في النهاية إلى الممارسة الروحية. لكن لا أظنّ أنّ أيّاً منهما أسفَ على وقتٍ صرفَه في الكتابة لإنارة العقول.

في كل حقل، لا في الدين وحده، هناك «النظري» و«العملي». ألا **نجد هذا في السياسة والاقتصاد والإعلام والكيمياء ومختلف الحقول؟** لكن لا شكّ في أنّ النشاط النظري ضروري جداً للنشاط العملي، لكي ينقَّى هذا، ما أمكنَ، من الشوائب ويمارَس على وجه أفضل. وإذا شئنا ألّا يُساء استعمال الدين - فيؤدّي إلى البغض وهو دافع للمحبة، وإلى العنف وهو دافع للرحمة، وإلى الحرب وهو دافع للسلام - فلا بد من كل الدراسات النظرية النقدية التي تتناول الوجه العملي بالدرس والتحليل والايضاح وتحفز على تصحيحه. وفي طليعة هذه الدراسات الفلسفة.



هوامش

* التاريخ بعد كل اسم وارد في هذا الكتاب هو تاريخ الوفاة، إلّا عند ذكر تاريخ الولادة أيضاً، حسب السنة الميلادية.

الفصل الأول
التفكير النقدي

١ . هنا عدد من أبرز الكتب حول عصر النهضة والعقلانية في الغرب:

- John Herman Randall, *The Making of the Modern Mind*, New York: Columbia University Press, 1976.
- Philip Hodgkiss, *The Making of the Modern Mind*, London and New York: Continuum, 2001.
- Lawrence Cunningham and John Reich, *Culture and Values: A Survey of the Humanities*, Belmont (California): Thomson Wadsworth, 2006.
- Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans, 1996.
- Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press, 1990.

٢ . حَول بُناة النهضة الأُوروبية، راجِع: أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل الرابع: «العلمانية كإنسانية»، بيروت: دار النهار، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، ص ٨٥-١١٣.

٣. راجِع: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت: دار النهار، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، الفصل الثالث: «وجود الله»، ص ١٠٣-١٣٨.
4. Francis Bacon, *Advancement of Learning and Novum Organum*, New York: Wiley, 1944. See also: Stephen Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
5. René Descartes, *Discours de la méthode suivi des Méditations métaphysiques*, Paris: Flammarion, 1920.
- René Descartes, *Discours de la méthode, Discourse on the Method*, bilingual edition, Notre Dame (Indiana): Notre Dame University Press, 1994.
- **René Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*,** Indianapolis (Indiana): Hackett Publishing, 1998.

٦. هناك كتابات كثيرة حول نهضة العصر العباسي. لكنّ مجموعة أحمد أمين هي الأوفى: ضُحى الاسلام، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (طبعات متعددة). انظر أيضاً المجلدين السابق واللاحق: فجر الاسلام وظُهر الاسلام.
٧. أبو الحسن الأشعري، استحسان الخَوض في علم الكلام، تحقيق يوسف ريتشارد مكارثي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢، ص ٨٧.
٨. انظر: إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت: دار الثقافة، ٢٠٠٠.
٩. الجاحظ، كتاب الحيوان، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٥، الجزء ٦، ص ١٠.
١٠. أبو الريحان محمّد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ١٥.
١١. المصدر نفسه، ص ١٣-١٥.
١٢. المصدر نفسه، ص ٢٤.
١٣. تُراجَع هذه الأبيات تحت القوافي في ديوان أبي العلاء المعرّي، لزوم ما لا يلزم (اللزوميّات)، بيروت: دار مكتبة صادر، ١٩٥٢. والأبيات الكاملة هي كالآتي:
- كَذِبَ الظنُّ لا إمامَ سوى العقل مُشيراً في صبحه والمساءِ.
- أيُّها الغرُّ إنْ خُصِصْتَ بعقلٍ فاتَّبِعْهُ فكل عقلٍ نبيُّ.
- قد ترامت إلى الفسادِ البرايا واستوَتْ في الضَلالةِ الأديانُ.
- في كل جيلٍ أباطيلٌ يُدانُ بها فهل تَفرَّدَ يوماً بالهُدى جيلُ؟
١٤. زكي نجيب محمود، «في الفكر والثقافة والتراث»، مجلة الأزمنة، العدد ١٠، أيّار (مايو) - حزيران (يونيو) ١٩٨٨، ص ٥٨.
١٥. المرجع نفسه، ص ٥٩.



١٦. انظر: أديب صعب، «اللاهوت الطبيعي وحدوده»، في: كتاب الإلهيّات للعلاّمة يوسف شمعون السمعاني، زوق مكايل (لبنان): جامعة سيّدة اللويزة، ٢٠٠٣، ص ١١١-١١٢.

١٧. انظر: أديب صعب، المقدّمة في فلسفة الدين، ص ١٦٦-١٧١.

١٨. انظر: أديب صعب، وحدة في التنوّع، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٣، ص ٢٧-٣٣.

١٩. أديب صعب، هموم حضاريّة، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٦، ص ٣٩.

الفصل الثاني
منهج موحَّد لفهم الدين

1. William James, *The Varieties of Religious Experience*, Rockville (Maryland): Arc Manor, 2008 (first published 1902).

٢. هنا قائمة ببعض الكتب حول الدراسات الدينية:

- Gregory D. Alles, ed., *Religious Studies: A Global View*, Abingdon (UK): Routledge, 2008.
- Helen Catharine Bond et al, eds., *A Companion to Religious Studies and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis (Minnesota): Fortress Press, 1995.
- Peter Connolly, ed., *Approaches to the Study of Religion*, London and New York: Continuum, 1999.
- H. D. Lewis and Peter Slater, *The Study of Religions*, Harmondsworth (UK): Penguin Books, 1969.
- Ernest Wilson Nicholson, ed., *A Century of Theological and Religious Studies in Britain*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Carl Olson, *Religious Studies: The Key Concepts*, Abingdon (UK): Routledge, 2011.
- Robert A. Orsi, ed., *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Arvind Sharma, *Religious Studies and Comparative Methodology*, Albany (New York): State University of New York Press, 2005.
- Harvey J. Sindima, *Introduction to Religious Studies*, Lanham (Maryland): University Press of America, 2009.
- Mark C. Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

3. Rudolph Otto, *The Idea of the Holy*, Harmondsworth (UK): Penguin Books,



1959 (first published in German 1917; English translation 1923).

٤ . أديب صعب، الأديان الحيّة، بيروت: دار النهار، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، الفصل الحادي عشر: «ما هو الدين: مقارَنة وصفيّة»، ص ١٩٩-٢٢٣.

٥ . العبارة مستعارة من الشاعر الانكليزي جون ملتُن (١٦٠٨-١٦٧٤) الذي كتب ملحمة شعرية بعنوان «الفردوس المفقود» (١٦٦٧)، أتبعَها بملحمة أُخرى تحت عنوان «الفردوس المستعاد» (Paradise Lost; Paradise Regained).

٦ . أعمال الرسل، ١٧ : ٢٩.

٧ . القدّيس يوحنا الدمشقي، الدفاع عن الأيقونات المقدَّسة، بيروت: منشورات النور، ١٩٩٧.

St. John of Damascus, *Three Treatises on the Divine Images* (translated and introduced by Andrew Louth), Crestwood (New York): St. Vladimir's Seminary Press, 2003.

8. A. C. Ewing, *Ethics*, London: The English Universities Press, 1972 (first published 1953), pp. 112-114.

٩ . حول رَبْط الدين بالعُصاب والتعصب، انظر الكتب الآتية في علم النفس وعلم الاجتماع الدينيَّين:

- Michael Argyle, *Psychology and Religion: An Introduction*, London: Routledge, 2000.
- Alan Bryson, *Fanaticism: A World-Devouring Fire*, New Delhi (India): Sterling Publishers, 2002.
- Hal W. French, *A Study of Religious Fanaticism and Responses to It*, Lewiston (New York): Edwin Mellen Press, 1990.
- Andrew Reid Fuller, *Psychology and Religion: Classical Theorists and Contemporary Developments*, Lanham (Maryland), Rowman and Littlefield, 2008.
- James W. Jones, *Terror Transformation: The Ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspective*, East Essex (UK): Brunner - Routledge, 2002.
- William A. Sadler, ed., *Personality and Religion*, London: SCM Press, 1970.

10. Friedrich Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (four lectures delivered in 1870), Whitefish (Montana): Kessinger Publishing, 2004. Also: F. Max Müller, *Lectures on the Science of Religion* (delivered in 1872), Whitefish (Montana): Kessinger Publishing, 2003.

١١ . أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، الطبعة الثانية، بيروت: دار النهار، ١٩٩٥، ص ١٦٦-١٧١.

١٢ . أديب صعب، وحدة في التنوّع، ص ١٥٥-١٦٦. أيضاً: ملحق النهار (بيروت)، ١٨ آذار (مارس) ١٩٩٥.

١٣ . أديب صعب، «قبول الآخر»، وقائع ندوة «الفلسفة والتصوُّف» بمناسبة اليوم



العالمي للفلسفة، بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو)، ٢٠٠٦، ص ٦٧-٧٢.

١٤. لوقا، ١٠: ٣٠-٣٧.

١٥. رومية، ١٤: ١٢.

١٦. سورة لقمان (٣١): ٣٣.

١٧. سورة المائدة (٥): ٤١.

١٨. لوقا، ١٠: ٢٥-٢٨.

١٩. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، الطبعة الثانية، ١٩٦٩، ص ٣٩.

٢٠. الحارث بن أسد المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، بيروت: دار الجيل، ٢٠٠١؛ القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠.

الفصل الثالث

الخطاب الإلهيّ

١. المقتطفات من بعض الأديان مأخوذة من كتابي الأديان الحيّة. أقترح أيضاً عمل ميرسيا إيلياد الموسوعي في تاريخ الأديان، والكتاب الآتي:

Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, second edition, 1998.

٢. خروج، ٣: ٦.

٣. خروج، ٤: ١٢.

٤. خروج، ٣٣: ١٣ و١٨.

٥. خروج، ٣٣: ٢٠.

٦. يوحنّا، ١٤: ٩.

٧. متّى، ٣: ١٧.

٨. متّى، ٤: ١٠، لوقا، ٤: ٨.

٩. سورة العلَق (٩٦): ١-٥.

١٠. سورة النجم (٥٣): ١٨.

١١. صحيح البخاري، الرقم ٦٥٨١.

١٢. سورة النجم (٥٣): ٢-٤.



١٣ . سورة الإسراء (١٧): ١.

١٤ . من مفكّري الشينتو المحدَثين الذين دافعوا عن التوحيد في ديانتهم اثنان:
Kurozumi Munetada (1780-1850); Kawate Bunjiro (1814-1883).

15. Blaise Pascal, *Pensées*, Paris: Garnier - Flammarion, 1976, p. 43.

١٦ . أديب صعب، الأديان الحيّة، ص ٢١٥-٢١٩.

١٧ . حول «اللاهوت السلبي» أو التنزيهي ونظرة ديونيسيوس، انظر الكتاب الآتي، خصوصاً الفصل الثاني بعنوان «الظلمة الالهيّة» (ص ٢٣-٤٣) والفصل الحادي عشر بعنوان «النور الالهيّ» (ص ٢١٧-٢٣٥):
Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London: James Clark, 1957.

١٨ . انظر: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٨٩-٩١.

١٩ . أعمال الرسل، ١: ٨.

٢٠ . رومية، ١: ١٨-١٩.

٢١ . رومية، ٢: ١٤-١٥.

٢٢ . سورة الروم (٣٠): ٣٠.

٢٣ . سورة إبراهيم (١٤): ١٠.

٢٤ . مزامير، ١٤: ١ و٥٣: ١.

٢٥ . رومية، ١: ٢١-٢٥.

٢٦ . سورة البقرة (٢): ١٠.

٢٧ . سورة التوبة (٩): ٨٧.

٢٨ . سورة التوبة (٩): ٩٣.

٢٩ . نَصّ الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»، صحيح البخاري، الرقم ١٣٦١، والرقم ٦٤٥٢.

٣٠ . سورة البقرة (٢): ٢٥٧.

٣١ . الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ٤٣.

٣٢ . أديب صعب، وحدة في التنوّع، ص ١٠٢.

٣٣ . متّى، ٢٢: ٣٧ و٣٩؛ مرقس، ١٢: ٣٠-٣١؛ لوقا، ١٠: ٢٧.

٣٤ . وَرَدَ حديث «الفرقة الناجية» في كتب قليلة، وعلى بعض اختلاف في النَّص. ومن هذه النصوص: «ستفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، منها فرقة ناجية، والباقون هالكون». كذلك: «تفترق هذه الأُمّة على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجَنّة». انظر: مسنَد الامام علي، تأليف العلاّمة



حسن القبانجي، تحقيق الشيخ طاهر السلامي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٢٠٠٠، المجلّد التاسع، ص ٤٦١.

الفصل الرابع
لغة الدين

١. انظرْ: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، الفصل السابع: «الدين والأخلاق»، ص ٢٣٥-٢٧٥. أيضاً:
- Paul W. Diever, *Religion and Morality: An Introduction*, Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 1997.
- John E. Hare, *God and Morality: A Philosophical History*, Oxford: Blackwell, 2006.
- Jayne Hoose, ed., *Conscience in World Religions*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 1999.
- D. Z. Phillips, ed., *Religion and Morality*, New York: Saint Martin's Press, 1996.
- William Wainwright, *Religion and Morality*, Aldershot (UK): Ashgate, 2005.

2. Richard Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
3. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollacz, 1946 (first edition 1936).

٤. متّى، ١٢: ٥٠.
٥. متّى، ٢٨: ٢٠.

6. Gregory A. Boyd and Paul R. Eddy, *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition*, Grand Rapids (Michigan): Baker Books, 2007.

٧. متّى، ١١: ٢٧.
٨. متّى، ١٦: ١٣-٢٠.
٩. متّى، ١٩: ١٧.
١٠. متّى، ٣: ٩.
١١. متّى، ٢٧: ٣٧.
١٢. متّى، ١٠: ٢٠.
١٣. متّى، ١٢: ٣١-٣٢.
١٤. متّى، ٢٨: ١٩.



١٥. ديوان أبي العتاهية، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٦، ص ١٢٢.
16. Charles Bakewell, ed., *Source Book in Ancient Philosophy*, New York: Scribner, 1939, p. 2. See it also in: Aristotle, *On the Soul*, 411a.
17. G. W. Leibniz, *Monadology*, London: Routledge, 1992, p. 116.
١٨. أديب صعب، وحدة في التنوّع، القسم الأول، الفصل ٨: «نطاق الإعجاز»، ص ٧١-٧٤.
١٩. أديب صعب، المقدّمة في فلسفة الدين، الفصل ٥: «العجيبة»، ص ١٧٥-١٩٨.
٢٠. متّى، ١٩: ٢٥.
٢١. متّى، ١٧: ٢٠.
22. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (translated by George Eliot), New York: Harper, 1957, p. xxxiii.
23. John Toland, *Christianity Not Mysterious*, London, 1696; William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, London, 1722; Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation, or: The Gospel, a Republication of the Religion of Nature*, London, 1730. On Deism, see: Adam Farrar, *A Critical History of Free Thought*, New York: Appleton, 1864; and: Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1982.
٢٤. طرحتُ هاتين العبارتين، «الرمز الساتر» و«الرمز الكاشف»، للمرة الأُولى في تقديمي الشاعر خليل حاوي في معهد غوته، بيروت، عام ١٩٧٥. انظر: أديب صعب، «الشعرُ كَشْفٌ، لا نظم أفكار»، جريدة النهار، بيروت، السبت ١٧ أيّار (مايو) ١٩٧٥، ص ٧. أيضاً، أديب صعب، «الأدب الكبير»، افتتاحية مجلة الأزمنة، العدد ٦، أيلول (سبتمبر) - تشرين الأول (أُكتوبر) ١٩٨٧، ص ٩. و: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٨٩-٩٠.
٢٥. انظر: أديب صعب، المقدّمة في فلسفة الدين، ص ١٥٠-١٥٤. أيضاً:
William Temple, *Nature, Man and God*, London: Macmillan, 1935.
٢٦. عبارة «الرعاية لحقوق الله» مستمَدّة من كتاب للمتصوّف الاسلامي الحارث المحاسبي بالعنوان نفسه، وقد سبقَ ذكرُه أعلاه (الفصل الثاني، الهامش ٢٠).
٢٧. متّى، الأصحاح ٢٤.
٢٨. متّى، ٢٥: ٣١.
٢٩. يوحنّا، ١٨: ٣٦.
٣٠. متّى، ٩: ١٣.
٣١. متّى، ١٢: ٨.
٣٢. متّى، ٢٢: ٣٥-٤٠.



٣٣. متّى، ١٢: ٣٥.
٣٤. متّى، ١٥: ٨.
٣٥. موعظة الجبل وردت في: متّى، ٥ و٦ و٧.
٣٦. متّى، ١٩: ١٧.
٣٧. متّى، ٦: ٣٣.
٣٨. متّى، ٧: ١٢.
٣٩. متّى، ٢٢: ٣٧-٤٠.
٤٠. قصّة السامري الصالح وردت في: لوقا، ١٠: ٣٠-٣٧.
٤١. ١ يوحنّا، ٤: ٢٠.
٤٢. متّى، ٤: ١-١١.
43. *The Analects of Confucius* (translated by Burton Watson), New York: Columbia University Press, 2007, p. 37.
44. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (translated by H. J. Paton), New York: Harper and Row, 1964, pp. 69-71, 88, 121-123. See also: Herbert James Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia (Pennsylvania): University of Pennsylvania Press, 1971.
٤٥. سورة يونس (١٠): ٩٩.
٤٦. سورة يونس: ٣٨.
٤٧. سورة يونس: ٤.
٤٨. سورة يونس: ٦٣.
٤٩. سورة يونس: ٦٢.
٥٠. سورة يونس: ٦٤.
٥١. سورة يونس: ٩٣.
٥٢. سورة يونس: ١٠٩.
53. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, London: Dent, 1964 (first published 1739), Vol. I, Part I, pp. 11-33; and David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Indianapolis (New York): The Liberal Arts Press, 1955 (first published 1748), Section II, pp. 26-30.
٥٤. أديب صعب، المقدّمة في فلسفة الدين، ص ٧٦. الأصل في كتاب هيوم الآتي:
David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section XII, Part II, p. 173.
٥٥. أديب صعب، المقدّمة في فلسفة الدين، ص ١٦٢-١٦٦.
٥٦. المرجع نفسه، ص ١٦٧-١٧٠.



الفصل الخامس
أوهام العلم وأوهام الدين

١. أديب صعب، وحدة في التنوع، القسم الأول، الفصل السابع: «العلم والدين»، ص ٦٣-٧٠.

٢. إضافةً إلى كتبي في فلسفة الدين، أقترح الكتب الآتية حول العلاقة بين العلم والدين، ومنها كتب تأسيسيّة تعود إلى الربع الثاني من القرن العشرين:

- Jacques Arnould, *Dieu versus Darwin*, Paris: Albin Michel, 2007.
- Ian Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, San Francisco: Harper, 1997.
- Ernest William Barnes, *Scientific Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
- J. H. Brooke, *Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- C. A. Coulson, *Science and Christian Belief*, London: Fontana, 1966.
- John Haught, *Religion and Science: From Conflict to Conversation*, New York: Paulist Press, 1995.
- Thierry Magnin, *Entre science et religion*, Paris: Rocher, 1998.
- Thierry Magnin, *Quel Dieu pour un monde scientifique?* Paris: Nouvelle Cité, 1993.
- Jean-Michel Maldamé, *Science et foi en quête d'unité*, Paris: Cerf, 2003.
- Christopher Mooney, *Theology and Scientific Knowledge: Changing Models of God's Presence in the World*, Indiana: University of Notre Dame, 1996.
- Joseph Needham, ed., *Science, Religion and Reality*, London: Sheldon Press, 1926.
- Arthur Peacocke, *Paths From Science Towards God: The End of All Our Exploring*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Tedd Peters and Gaymon Bennett, eds., *Bridging Science and Religion*, London: SCM Press, 2002.
- John Polkinghorne, *Reason and Reality: The Relationship Between Science and Theology*, Philadelphia: Trinity Press, 1991.
- Jean-Marc Rouvière, *Brèves méditations sur la création du monde*, Paris: Harmattan, 2006.
- William T. Stace, *Religion and the Modern Mind*, London: Macmillan, 1953.
- Christoph Theobald et al, *L'univers n'est pas sourd: pour un nouveau rapport sciences et foi*, Paris: Bayard, 2006.
- Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, New York: Free Press, 1925.

3. Francis Bacon, *New Organon*, New York: Library of Liberal Arts, 1960, pp. 39-120.



٤ . انظر: أديب صعب، «العلم والايمان والتجربة»، حَوليّات جامعة البلمند، الحوليّة الأُولى، ١٩٨٩-١٩٩٠، ص ١٨٣-١٩٧.

٥ . من أبرز الكتابات في علم النفس الاجتماعي حول ظاهرة التحيُّز الكتاب الآتي:
Gordon Allport, *The Nature of Prejudice*, Cambridge (Mass.): Addison-Wesley, 1954.

6. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (tr. W. D. Robson-Scott, ed. James Strachey), Garden City (NY): Doubleday Anchor Books, 1964, p. 92.
7. Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1945, p. xiv.
8. Ibid., pp. xiii-xiv.

٩ . انظر: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢٥٣-٢٥٩.

١٠ . نقع على هذه القصة حول القفزات العلمية الهائلة في عدد من الكتب. إلا أنّ أهمّها، في نظري، كتاب يعود إلى أواسط القرن العشرين لِطَرْحه الرواية من جانب فلسفي صارم يعيد النظر في بعض مفاهيم «الحداثة» التي يأخذها كثيرون كمسلَّمات، بعيداً عن النظر النقدي.
William T. Stace, *Religion and the Modern Mind*, London: Macmillan, 1953.

11. Ibid., p. 128.
12. Ibid., p. 97.
13. C. A. Coulson, *Science and Christian Belief*, London: Fontana, 1966, pp. 111 - 113.
14. A. N. Whitehead, *Modes of Thought*, New York: Macmillan, 1938, p. 211.
15. Richard Dawkins, *The God Delusion*, London: Bantam Books, 2006.
16. Ibid., p. 50.

١٧ . صرّح فلو عن انتقاله من الالحاد إلى نوع من الايمان الفلسفي المدعوم علمياً في مقابلة، عام ٢٠٠٤، مع المفكر الأميركي المسيحي غاري هابرماس:
"My Pilgrimage from Atheism to Theism: An Exclusive Interview with the Former British Atheist Professor Antony Flew", in: *Philosophia Christi*, Journal of the Evangelical Philosophical Society of Biola University, La Miranda (California), Winter 2005, pp. 1-6.

18. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive.*
    - Michel Bourdeau, *Les trois états chez Auguste Comte*, Paris: Cerf, 2006.
19. Alan Richardson, *Religious Truth in an Age of Science*, inaugural lecture, University of Nottingham (England), 1954, p. 10.
20. William James, *Essays in Popular Philosophy*, New York: Longmans, Green and Company, 1896, pp. 52-53.
21. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul, 1961, Section 6.44.
22. Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings*, Oxford: Oxford University Press, 1898, p. 247.



- G. W. Leibniz, *Monadology*, London: Routledge, 1991, p. 116.
- John Macquarrie, *In Search of Deity*, London: SCM Press, 1984, p. 120.
- Bede Rundle, *Why There Is Something Rather Than Nothing?*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

23. Max Planck, *A Scientific Autobiography*, London: Williams and Norgate, 1950, p. 187.
24. Sir James Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1931, p. 137.
25. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (tr. Lewis White Beck), New York: Macmillan, 1993, p. 169.
26. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York: Harper, 1957, p. 274.

٢٧. أديب صعب، وحدة في التنوُّع، ص ٦٩-٧٠.

الفصل السادس
تعليم الدين في المدرسة العامة

١. يَعتمد هذا الفصل اعتماداً تاماً على كتاباتي في موضوع تعليم الدين، الذي خصصتُ له كتابي الأول في الفكر الديني. وهو المعالجة المنهجية الأُولى من نوعها في اللغة العربية.

أديب صعب، الدين والمجتمع، بيروت: دار النهار، ١٩٨٣؛ الطبعة الثانية، بيروت: دار النهار، ١٩٩٥. الفصل السادس: «تعليم الأديان»، ص ١٤١-١٦٣. الفصل السابع: «التربية الانسانية والخُلقية»، ص ١٦٧-١٩١.

انظر أيضاً: أديب صعب، وحدة في التنوّع، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٣. الفصل العاشر: «تعليم الدين»، ص ٨٣-٨٨.

هنا قائمة ببعض الكتب للتوسع في الموضوع:

- Ronald D. Anderson, *Religion and Spirituality in the Public School Curriculum*, New York: Peter Lang Publishing, 2004.
- Oliver Brennan, ed., *Critical Issues in Religious Education*, Dublin: Veritas Publications, 2005.
- Lynne Broadbent and Alan Brown, eds., *Issues in Religious Education*, London: RoutledgeFalmer, 2002.
- Nathan R. Collar, *Defending Religious Diversity in Public Schools*, Santa Barbara (California): Praeger, 2009.
- Clive Erriker, *Religious Education: A Conceptual and Interdisciplinary Approach*, Abingdon (UK): Routledge, 2010.



- Leni Franken and Patrick Loobuyck, eds., *Religious Education in a Plural, Secularized Society*, Münster: Waxmann, 2011.
- Kent Greenawalt, *Does God Belong in Public Schools?*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 2005.
- Michael Hand, *Is Religious Education Possible?: A Philosophical Investigation*, London and New York: Continuum, 2006.
- Maria Harris and Gabriel Moran, *Reshaping Religious Education*, Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 1998.
- Peter R. Hobson and John S. Edwards, *Religious Education in a Pluralist Society: The Key Philosophical Issues*, London: RoutledgeFalmer, 1999.
- Thorsten Knauth et al, *Encountering Religious Pluralism in Schools and Society*, Münster: Waxmann, 2008.
- Emile Lester, *Thinking About Religions: A Democratic Approach for Public Schools*, Ann Arbor (Michigan): The University of Michigan Press, 2011.
- Richard McMillan, *Religion in the Public School: An Introduction*, Macon (Georgia): Mercer University Press, 1984.
- Wilna Meijer et al, eds., *Religious Education in a World of Religious Diversity*, Münster: Waxmann, 2009.
- Warren A. Nord, *Religion and American Education: Rethinking a National Dilemma*, Chapel Hill (North Carolina): University of North Carolina Press, 1995.
- Warren A. Nord and Charles C. Haynes, *Taking Religion Seriously Across the Curriculum*, Alexandria (Virginia): Association for Supervision and Curriculum Development, 1998.
- Sheldon Stoff, *A Program to Teach Religion in the Public Schools*, Ithaca (New York): Cornell University Press, 1962.
- Hans-Georg Ziebertz and Ulrich Riegel, eds., *How Teachers in Europe Teach Religion*, Berlin: LIT, 2009.

٢. أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل الخامس: «التربية ودَورها»، الطبعة الثانية، ص ١١٧-١٣٨.

٣. هذا النموذج معتمَد على نطاق واسع في الولايات المتحدة وفق تشريعات قانونية، وإنْ كان العديد من التربويّين يعارضونه.

5. Edwin A. Aubrey, *Humanistic Teaching and the Place of Ethical and Religious Values in Higher Education*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1959, pp. 81-82.

٥. كَتَبَ الغزالي: «لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق، وإنْ كان الحمق والجهل قد يلزمهم في غيرها. فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني، وفي الإلهيّات تخميني». المنقذ من الضلال، ص ٢١.

٦. العلمانية الليّنة أو المعتدلة أو السياسية والعلمانية القاسية أو المتطرّفة أو الميتافيزيقية مصطلحاتٌ توصلتُ إليها في الدين والمجتمع، الفصل الرابع:



«العلمانية كإنسانية»، ص ٨٥-١١٣.

٧. هذا المفهوم للتعددية أطلقتُه في كتابي الأول، الدين والمجتمع (١٩٨٣)، ووسّعتُه في هموم حضارية، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٦، الفصل الأول: «لبنان بين تعددية المجتمع ووحدة الدولة»، ص ١٩-٤١.

٨. أديب صعب، الدين والمجتمع، الطبعة الثانية، ص ١٦٣.

الفصل السابع
الدراسات الدينية في الثقافة العربية الراهنة

١. راجِع: أديب صعب، وحدة في التنوّع، الفصل ١١: «الرعاية»، ص ٨٩-٩٤.

٢. العلّامة السيّد محمّد حسن الأمين، «إعادة اعتبار إلى العقل والدين»، في: أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ٢١٨.

٣. المطران جورج خضر، «المحاولة العربية الأُولى»، في: أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ٢٣٢.

٤. توجيهات تربوية لأفراد الهيئة التعليمية الابتدائية والتكميلية، بيروت: الجمهورية اللبنانية، وزارة التربية الوطنية، ١٩٦٦، ص ١٤١-١٤٢.

٥. عبد العزيز قباني، «الحل الأخلاقي الوحيد»، في: أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٨٨.

٦. الكتب العربية التي صدرت في الدراسات الدينية قبل السبعينات قليلة جداً، وتكاد تكون كلها في تاريخ الأديان. وهنا بعض العناوين:

- علي سامي النشار، نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلّهة، الاسكندرية: دار نشر الثقافة، ١٩٤٩.
- محمّد عبد الله درّاز، الدين: بحوث ممهّدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة: دار القلم، ٢٠٠٦ (الطبعة الأُولى ١٩٥٢).
- أحمد شلبي، مقارَنة الأديان، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠. (سلسلة بدأت تظهر منذ ١٩٦٠).
- طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٣.

من الكتب الأُولى في اللغة العربية التي تقارب فلسفة الدين، لكن من منطلَق تاريخي ومن وجهة أقرب إلى اللاهوت وعلم الكلام منها إلى الفلسفة، الكتاب الآتي الذي وُضع أصلاً بالفرنسية:



لويس غارديه وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية (ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر)، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩.

٧. بعد سنوات من صدور كتابي المقدمة في فلسفة الدين (١٩٩٤)، وقَبله الأديان الحية: نشوؤها وتطوّرها (١٩٩٣) والدين والمجتمع: رؤية مستقبلية (١٩٨٣)، نُشر عدد ضئيل من الكتب التي تحمل في عنوانها عبارة «فلسفة الدين» أو ما هو مشتق منها. وهنا قائمة ببعض هذه الكتب:

- عبد الجبار الرفاعي (إعداد وتحرير)، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢.
- عبد الجبار الرفاعي (إعداد وتحرير)، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، الكتاب الأول من موسوعة فلسفة الدين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين؛ تونس، بيروت، القاهرة: دار التنوير، ٢٠١٤.
- عبد الجبار الرفاعي (إعداد وتحرير)، الايمان والتجربة الدينية، الكتاب الثاني من موسوعة فلسفة الدين، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين؛ تونس، بيروت، القاهرة: دار التنوير، ٢٠١٥.
- بولس الخوري، في فلسفة الدين، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٢.
- محمّد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠٣.
- أحمد الأنصاري، فلسفة الدين عند جوزايا رويس، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠٠٤.
- أبو يعرب مرزوقي، فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٦.
- عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، بيروت: دار نلسن، ٢٠٠٨.
- إحسان علي الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، بيروت: دار الرافدَين، ٢٠١٣.

٨. الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ٢٥.

٩. أديب صعب، وحدة في التنوع، القسم الثاني: «حوارات»، ص ١١٩-١٧٧.

١٠. راجِع: أديب صعب، هموم حضارية، القسم الأول، الفصل الثالث: «أنطون سعادة وهاجس النهضة»، ص ٦٩-٨٨. أيضاً: أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٦٤-١٦٥.

١١. كثيرةٌ هي الآيات القرآنية التي تدور حول فكرة أنّ أكثر الناس «لا يؤمنون» و«لا يعلمون» و«لا يعقلون» و«لا يشكرون»... على سبيل المثال: «بل أكثرهم لا يؤمنون» (سورة البقرة/٢: ١٠٠). «ولكنّ أكثر الناس لا يؤمنون» (سورة هود/



١١ : ١٧، سورة الرعد/١٣ : ١، سورة غافر/٤٠ : ٥٩). «وما كان أكثرهم مؤمنين» (سورة الشعراء/٢٦ : ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٧٤، ١٥٨، ١٩٠). «وما أكثر الناس، ولو حَرَصتَ، بمؤمنين» (سورة يوسف/١٢ : ١٠٣). «ولكنّ أكثرهم لا يعلمون» (سورة الأنعام/٦ : ٣٧، سورة الأعراف/٧: ١٣١، سورة الأنفال/٨ : ٣٤، سورة يونس/١٠ : ٥٥، سورة القصص/٢٨: ١٣). «بل أكثرهم لا يعلمون» (سورة النحل/١٦ : ٧٥، سورة النمل/٢٧: ٦١، سورة لقمان/٣١ : ٢٥). «ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون» (سورة الأعراف/٧: ١٨٧، سورة يوسف/١٢ : ٢١، ٤٠، ٦٨، سورة الروم/٣٠ : ٦، ٣٠، سورة سبأ/٣٤: ٢٨، سورة غافر/٤٠ : ٥٧، سورة الجاثية/٤٥ : ٢٦). «أكثرهم لا يعقلون» (سورة العنكبوت/٢٩ : ٦٣، سورة الحجرات/٤٩ : ٤). «ولكنّ أكثرهم لا يشكرون» (سورة يونس/١٠ : ٦٠، سورة النمل/٢٧ : ٧٣). «ولكنّ أكثر الناس لا يشكرون» (سورة غافر/٤٠ : ٦١). «ولكنّ أكثرهم للحق كارهون» (سورة الزخرف/٧٨: ٤٣). «وأكثرهم كاذبون» (سورة الشعراء/٢٦ : ٢٢٣). «وأكثرهم فاسقون» (سورة التوبة/٩ : ٨). «وأكثرهم الكافرون» (سورة النحل/١٦ : ٨٣). وهناك آيات عدّة تذهب إلى أنّ الناس «غافلون» أو «مُعْرِضون» عن آيات الله.

12. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, several editions (first published 1912).

١٣ . أديب صعب، «أزمة الكتاب العربي»، هموم حضاريّة، ص ٢٠١-٢٠٤.

١٤ . أديب صعب، «لبنان بين تعددية المجتمع ووحدة الدولة»، هموم حضارية، ص ١٩-٤١.

١٥ . في كتاب عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، انظر الآتي:

- الشيخ مجتبى المحمودي، «مدخل إلى الكلام الجديد وفلسفة الدين»، ص ٣٩٩-٤١٠.
- محمّد رضا كاشفي، «فلسفة الدين والكلام الجديد»، ص ٤١٣-٤٤٨.



الفصل الثامن
نقدٌ على نقد

١. أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٥. انظر أيضاً:
G. E. Moore, "A Reply to My Critics", in: P. A. Schilpp. Ed., *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1942.

2. See: Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian*, London: Unwin Books, 1971 (first published 1957); *Mysticism and Logic,* Nottingham (England): Spokesman Books, 2007 (first published 1918); *Bertrand Russell on Religion* (edited by Stefan Anderson and Louis Greenspan), London: Routledge, 1999. Also: William Temple, *Nature, Man and God*, London: Macmillan, 1935.

٣. هناك تَداخُل وثيق بين فلسفة الدين من ناحية واللاهوت أو علم الكلام من ناحية أُخرى. هنا عنوان كتاب معروف جداً في فلسفة الدين، حرّره أنطوني فلو جامعاً فيه كتابات غير ودّية، في معظمها، حيال الايمان:
Antony Flew and Alasdair MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology,* London: SCM Press, 1969 (first published 1955).

٤. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٩٢. أيضاً: أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ٧٣.




مكتبة
الفكر الجديد

ملحق

دراسات وتعليقات
بعد صدور كتاب «وحدة في التنوع»




مكتبة
الفكر الجديد

د. إيلين دمعة

فلسفة دينية لا تضحّي بالمجتمع وفلسفة اجتماعية لا تضحّي بالدين

مقدّمة

مع صدور كتاب د. أديب صعب الجديد في الفكر الديني من نواحيه الفلسفية والاجتماعية والتربوية بعنوان وحدة في التنوع: مَحاوِر وحوارات في الفكر الديني[١]، نجد من الملائم دراسة أعمال المؤلف في هذا المجال بمجملها. والكتاب المذكور هو الرابع بعد الكتب التالية: الدين والمجتمع (١٩٨٣)[٢]، الأديان الحيّة (١٩٩٣)[٣]، المقدمة في فلسفة الدين (١٩٩٤)[٤]. وهي أعمال أثبتت نفسها، وباتت مراجع في حقلها، وأيّدها مفكرون دينيون مرموقون ينتمون إلى مذاهب مختلفة. فالمطران جورج خضر وَجد فيها «المحاولة الأُولى في دنيا العرب»[٥]. والسيّد محمّد حسن الأمين قال إنها «تملأ الفراغ المخيف في مجال التعاطي الفلسفي العربي المعاصر مع مسائل الدين»[٦]. ورآها الدكتور سامي مكارم متطابقة مع فطرة الانسان الدينية ومع التراث الصوفي في تركيزه على الجوهر[٧]. ووصفها القاضي طارق زيادة بأنها مرجع لا بد منه «للدارسين والجامعيين والمهتمّين»، وأنها «تشكّل إضافة أساسية في الفكر الديني اللبناني والعربي، وتمهِّد الطريق لحوار في العمق بين الأديان»[٨]. ووَجد فيها الأُستاذ محمّد السمّاك تأسيساً «لقواعد فلسفية دينية في الفكر العربي الحديث، ومرجعاً من مراجع الفكر المعاصر»[٩]. ووصفها اللاهوتي الانجيلي الدكتور جورج صبرا بأنها فلسفة «سابقة لأوانها، تَطرح أسئلة جريئة وتتعاطى معها بشكل علمي موضوعي رصين، وتملأ



فراغاً في مجال التعاطي العربي المعاصر مع مسألة الدين»[١٠].

انطلاقاً من اعتبار أديب صعب كتابه وحدة في التنوع «رابع الثلاثية»[١١]، أي تتمّة لكتبه الثلاثة السابقة في الدراسات الدينية، ينطلق هذا البحث من وصف الكتب الأربعة وكيف يكمل واحدُها الآخر. ثم يحلل ماهية الدراسات الدينية، مميزاً بينها وبين اللاهوت أو علم الكلام، ومبيناً فائدتها، ومُظْهِراً مساهمة أديب صعب في هذه الدراسات، ومركّزاً على النزعة التوحيدية في فكر المؤلف. وينتقل البحث إلى مصادر هذه النزعة، فيجد أنها مستَمَدّة لا من خطّ الفكر الفلسفي فحسب، بل من خط الفكر الاجتماعي أيضاً. ويبيّن أثر العلوم الاجتماعية فيها وموقف المؤلف التصحيحي حيال بعض الهفوات التي يمكن أن تقع فيها هذه العلوم عند تناوُلها الدين. وينتهي البحث إلى تقويمٍ عامّ لوضع هذه الدراسات الراهن على الصعيد العربي.

أوّلاً: الكتب الأربعة في تكامُلها

يقول المؤلف في حوار عن الثلاثية: «إذ أنظر إلى هذه الكتب الثلاثة كعمل متكامل، أرى أنّ الدين والمجتمع يستعرض الدراسات الدينية ويبيّن أهميتها، منتقداً التعليم الديني التقليدي في المدارس العامة وداعياً إلى تعليم وصفي للأديان. ثم يأتي كتاب الأديان الحيّة، مقدِّماً مادّة عملية للتعليم الوصفي المقترَح، وخالصاً إلى ما يسمّيه «مقارَنة وصفيّة» بين الأديان، تُظهِر العناصر المشترَكة بينها. وأخيراً ينطلق الكتاب الثالث، المقدّمة في فلسفة الدين، من هذه العناصر ليَنسج فلسفة للدين تشكّل دفاعاً عن الايمان الديني في وجه النظرات العصرية المعادية»[١٢].

وفي التمهيد لكتابه وحدة في التنوُّع يقول: «هذا الكتاب، بمعنىً، تتمّة لكتب المؤلف السابقة في الفكر الديني... ويأتي، في قسمه الأول، ليذكّر بمنهج فلسفة الدين كما يفهمه المؤلف، ثم ليطبِّق هذا المنهج على مسائل أُخرى في الفكر الديني، هي: الأديان الأُخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الايمان والإلحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الانسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، لاهوت التنوع ولاهوت الوحدة... وكأنّ هذه المسائل تشكّل فصلاً أخيراً من المقدمة في فلسفة الدين. بهذا المعنى، يمكن اعتبار الكتاب الحالي - إنْ جاز التعبير - رابع الثلاثية»[١٣].



١. الدين والمجتمع

يستعرض كتاب الدين والمجتمع الدراسات الدينية، وأهمها ما يأتي: تاريخ الأديان، فلسفة الدين، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني. وإذا تذكّرنا أنّ الكتاب صدر في طبعته الأُولى عام ١٩٨٣، لأدركنا أنه، على الأرجح، الكتاب العربي الأول الذي يتطرق إلى هذه الدراسات، فيميّز بينها وبين اللاهوت أو علم الكلام أو العلوم الدينية التقليدية، ويبيّن أهميتها بالنسبة إلى الفكر الديني النظري والعمل الديني الرعائي[١٤].

المحوَر الرئيسي الآخر في الكتاب هو التعليم الديني، خصوصاً ذاك الذي يُعطى للأحداث في المدارس، أي في المرحلة السابقة للجامعة[١٥]. ويأخذ المؤلف المدارس اللبنانية قُبَيل الحرب الأهلية (١٩٧٥) نموذجاً لهذا النوع من التعليم. هذه المدارس كانت تعمد إلى فصل تلاميذ الصف الواحد بعضهم عن بعض في ساعة الدين الأُسبوعية، وإتاحة دروس دينية تقليدية لكل فئة على يد معلم تنتدبه طائفته لهذا الغرَض. هذا التعليم، عدا أخطاره الاجتماعية، وأقساها الفئوية التي تؤدّي إلى حروب أهلية كما حصل في لبنان وقتَ تأليف الكتاب، ينطوي على أخطار نفسية تتجلى في إعلاء المادة على المتعلم الذي يتلقّاها، أي في إهمال النموّ النفسي للتلاميذ في مراحل التعلُّم المختلفة. كما ينطوي التعليم التقليدي على أخطار ذهنية تتجلى في عدم تحليل لغة الدين والمقارنة بينها وبين الاستعمالات الأُخرى للُّغة: في العلوم الطبيعية، مثلاً، والعلوم الاجتماعية والتاريخ وبقية حقول المعرفة. هكذا إذْ يصطدم المتعلم بنظريات علمية أو فلسفية أو اجتماعية أو سواها قد تهدّد الايمان الديني ظاهرياً، فربما عمدَ ببساطة إلى التخلّي عن هذا الايمان لأنه لا يستطيع الدفاع عنه دفاعاً عقلياً.

أين يكون الحل؟ هناك تربويّون وَجدوا هذا الحل في اعتماد تربية أخلاقية في المدارس تأخذ مكان التعليم الديني العقائدي. لكنّ أديب صعب يرفض هذا الحل لأنّ إحلال التعليم الخُلقي محل التعليم الديني قد يقوم على نظرة، أو يؤدّي إلى نظرة، تتخلى عن ميزة الدين الجوهرية، وهي الايمان بالله وبأنه أوجدَ العالم والانسان وكل شيء لمعنى وهدف معيّنَين، وتنادي بإحلال الأخلاق محل الدين[١٦]، أي الاستعاضة عن الدين بالأخلاق. وهذه نظرة إلحادية تتلاقى مع دعوات فلسفية واجتماعية كثيرة، مثل دعوة لودفيغ فويرباخ وكارل ماركس

وفردريك نيتشه وبرتراند رصل وجان بول سارتر[١٧].

أيَكون هذا الحل، إذاً، في التخلّي كلياً عن تعليم الدين في المدارس؟ هذا الحل هو الآخر، الذي نجد بين دُعاته عدداً من المؤمنين، يرفضه المؤلف، لأنّ الإهمال، في رأيه، نوعٌ من التعليم: «إنه تلقينٌ سلبيّ، خصوصاً إذا كان الموضوع المهمَل لا يقل عن الدين... إنّ المؤسسات التربوية تُبقي جزءاً رئيسياً من الحضارة خارج نطاقها إذا أهملت الأديان، وكأنها تتّخذ موقفاً سلبياً تجاهها. وهي، بهذا، تكون قد أهملت جانباً من مسؤولياتها، تاركةً إياه كلياً بين أيدي جماعة قَلَّ فيهم مَن سيَدرسه دراسة نقدية خلّاقة»[١٨].

هنا يعود أديب صعب إلى الدراسات الدينية ليُرسي هذا الحل عليها. فهو ليس فقط مع تعليم الدين في المدارس، بل مع تعزيز هذا التعليم ليغدو «مادّة شرعية» تعطى فيها امتحانات وعلامات تقرر نجاح التلميذ ورسوبه كبقيّة المواد، ولا تبقى «مادة ثانوية ملصَقة» كما هي الحال الآن[١٩]. إلا أنّ التعليم الذي يدعو إليه في جميع المدارس الابتدائية والثانوية، سواءٌ أكانت «خاصة» أم «رسمية»، هو تعليم «وصفي» أو «موضوعي» حسب تسميته، وليس تعليماً عقائدياً. فمهمّة المدرسة تعليم الأُسس والأساسيّات. لكن ما منفعة التعليم التقليدي، المسيحي أو الاسلامي أو سواه، إذا ظل المتعلم جاهلاً معنى الدين وهدفه ومنطقه ونطاقه؟ وكيف يؤمن بأنبياء الله ورسُله والوحي الإلهي ما لم يؤمن بالله أولاً ويتمكن من الدفاع عن هذا الايمان، فلا يتزعزع عند أدنى خطر؟ بل كيف يستطيع أن يحب الآخر، أي المنتمي إلى دينٍ آخر، ما لم يطَّلع على دين هذا الآخر من مصادره الأساسية؟

المؤلف لا يقف عند هذا الحدّ. فهو يرى أنّ تعليم العقائد الدينية لكل طائفة وفق تقاليدها وقناعاتها شأنٌ بالغ الأهمية. لكنه مسؤولية تقع على عاتق الأُسرة أولاً، أي على عاتق الأهل الذين يجب أن يؤمّنوا انتقال العقائد من جيل إلى جيل داخل العائلة. وإلى جانب العائلة، هناك المؤسسات الدينية التابعة لكل طائفة، مثل «مدارس الأحد» عند المسيحيين ومؤسسات «التعليم الديني» عند المسلمين، التي تقع عليها مسؤولية التعليم الديني العقائدي. ولكل الطوائف في لبنان اليوم مؤسسات من هذا النوع. وهي تَعتمد، مع التعليم المعتاد في الصفوف، التعليم عبر شبكة الاتصالات الإلكترونية (الإنترنت)، التي لم تكن شائعة لدى صدور الطبعة



الأُولى من الدين والمجتمع. ويجب أن نفهم أنّ دعوة المؤلف إلى اعتماد تعليم الدين في المدارس تعليماً وصفياً قائماً على التاريخ والفلسفة والعلوم السلوكية (علم النفس وعلم الاجتماع)، مع إحالة التعليم الديني العقائدي على العائلة وعلى مؤسسات دينية خاصة، تَهدف إلى أن يفهم المرء دينه والأديان الأُخرى فهماً أفضل، وأن يستطيع الدفاع عن دينه والموقف الديني عموماً دفاعاً أفضل، كما يهدف إلى تحقيق وحدة اجتماعية - إنسانية هي من أهم الأهداف التي تسعى إليها الأديان.

ويوضح المؤلف دعوته خير إيضاح بالكلام الآتي: «إنّ تعليم الأديان، كما دعَونا إليه، يتيح للتلاميذ أن يَخرجوا بمفهوم عامّ للدين، قائم على العناصر المشترَكة، وهي غير قليلة، بين الأديان. إنّ مفهوماً كهذا هو من أهم العوامل في تحقيق وحدة اجتماعية - إنسانية. إلّا أنّ ما ندعو إليه ليس «ديناً شاملاً»، يكون تأليفاً من الأديان الموجودة ويحلّ محلّها. فالفرد، عادةً، لا يختار دينه أو يصنعه، بل ينشأ فيه، متلقّياً إياه من أهله الذين، في الغالب، تلقّوه من أهلهم أيضاً. فالهدف الذي ذكرناه للتعليم الوصفي، وهو تكوين مفهوم عامّ للدين، لا يرمي إلى حَثّ الفرد على تغيير دينه، الذي أخذَه عن آبائه وأجداده. إنما هو يرمي إلى مساعدته في تكوين نظرة نقدية حول دينه والأديان الأُخرى، من شأنها تعميقُ قناعاته، وتعديلُ ما يراه خطأً في ممارسات آبائه، وفهمُ الأديان الأُخرى واحترامُها على نحوٍ أفضل»[٢٠].

٢. الأديان الحيّة

من هذا المفهوم المزدوج: الدراسات الدينية وتعليم الأديان بناءً على مناهجها، يأتي كتاب صعب الثاني الأديان الحية، في هذه السلسلة، كتاباً عملياً يصف الأديان في نشوئها وعقائدها وتاريخها والظروف الاجتماعية لتطورها. ويمكن أن يَخدم كمادّة لتعليم الأديان حسب اقتراح الدين والمجتمع.

وانسجاماً مع المنهج الوصفي أو الموضوعي الذي تبنّاه في كتابه الأول، يعلن المؤلف أنه يصنِّف كتاب الأديان الحية تحت خانة «تاريخ الأديان»، لا تحت خانة «علم الأديان المقارَن» أو «مقارَنة الأديان» كما كان هذا الموضوع، وما يزال، يسمَّى في بعض الدوائر الجامعية، خصوصاً تلك التي تشرف عليها مؤسسات

دينية[٢١]. فمفهوم المقارَنة قد يشير إلى المفاضلة، بمعنى أن يَجعل الدارسُ من دينه هو المقياسَ والحكَمَ لدراسة الأديان الأُخرى، فيطبّق عليها معايير الصحة والخطأ التابعة لدينه. أما المنهج السائد اليوم في دراسة الأديان فهو المنهج الوصفي أو الفينومينولوجي، الذي يعني أن ندع كل دين يعبّر عن نفسه بنفسه، لا كما تَنظر الأديان الأُخرى إليه. وفي كلامه عن الكتاب يقول المطران جورج خضر: «المعرفة العلمية يجب أن تَدخل في مناهجنا. حتى الآن نقتصر على إعطاء الدين من أجل الايمان ومن أجل التقوى وابتغاءً للعبادة، في حين أنّ كل مُواطن، بصرف النظر عن توخّيه التقوى والعبادة، يحقّ له أن يَعرف ما في بلده وما في العالم. المعرفة منقذة. وها هو أديب صعب اليوم يسدّ هذه الحاجة»[٢٢].

يبدأ الكتاب بفصل تمهيدي يتناول أديان الحضارات القديمة: السورية والمصرية والاغريقية والرومانية والأُوروبية الشمالية. وهي أديانٌ زالت من الوجود، ولكن تَركت بعض الآثار، ولا سيّما الطقسية، في الأديان الحية التي يقدّمها المؤلف ضمن ثلاث منظومات: (١) الأديان الهندية، وهي الهندوسية والجاينية والبوذية والسيخ؛ (٢) أديان الشرق الأقصى، وهي الطاويّة والكونفوشيوسية في الصين والشينتو في اليابان؛ (٣) أديان الشرق الأدنى، وهي الزردشتية (المجوسية) واليهودية والمسيحية والاسلام.

ومع إيلائه كل الأديان «الحية» عناية يمكن أن نسمّيها متساوية، يولي صعب الأديان الابراهيمية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والاسلام، عناية خاصة جداً. فهي الأديان الأساسية التي تعني هذه المنطقة من العالم. وقد جاءت الفصول المعقودة على هذه الأديان بمثابة مقدمات أو مداخل ممتازة لها.

ولا يتخلى المؤلف كلياً عن مفهوم المقارَنة. فبعد دراسته كل دين من الأديان الرئيسية السائدة في العالم بمفرده، يَعقد في الفصل الأخير ما يسميه «مقارنة وَصْفيّة» بين الأديان. وهو، بهذا، لا يَهجر المنهج الفينومينولوجي، لا بل يعززه، لأنّ المقارَنة التي يَخلص إليها - وهي مساهمتُه الخاصة جداً في الكتاب - «مقارَنة وصفية» تمييزاً لها عن «المقارنة القيميّة» التي تَعتمد المفاضلة، أي الانطلاق من دين معيَّن باعتباره الدين الصحيح أو الأصح[٢٣]. وقد أَوضَح في حديث صحافي «أنّ مؤرخين كثيرين لا يجدون أنفسهم مضطرّين إلى إقامة أيّ نوع من المقارنة، بل يكتفون بعرض الموضوع الذي يَدرسونه عرضاً محضاً. وحدَه المؤرخ النقدي، أي



ذاك الذي يتمتع بروح فلسفية، يعمد إلى المقارنة الوصفية من أجل أن يَخرج بنتيجة. لكنّ المؤرخ غير النقدي معرَّض للسقوط في أخطاء كثيرة. ومن الأمثلة على هذه الأخطاء تبنّيه ذلك التمييز الصارم بين أديان «تعددية» وأديان «توحيدية». ومما تحاول خلاصة الكتاب تصحيحه هذه النظرة بالذات»[٢٤].

هدف المقارنة الوصفية المذكورة هو الخروج بمفهوم عامّ للدين، أي تحديد ماهيّة الدين. العنصر الأول في تحديد هذه الماهية يسمّيه صعب الانفصال والاتصال. فالأديان تُجْمِع على أنّ النظام الظاهر، بما فيه الانسان، لا كيان له في ذاته ومن ذاته، بل يستمد كيانيّته من حقيقة قصوى مطلَقة تُغدِق عليه المعنى والقيمة. ويتحدد السقوط، الذي يأخذ في بعض الأديان اسم «الخطيئة»، بالانفصال عن هذه الحقيقة، فيما يتحدد الخلاص، وهو هدف الأديان، بإعادة الاتصال.

العنصر الثاني أنّ العقائد غير كافية من أجل إعادة الاتصال بهذه الحقيقة. من هنا تلجأ الأديان إلى ممارسات عملية تسهّل الاتصال بالمطلق، هي ما يسمّى الشعائر أو الطقوس، ومنها الصلاة والصوم والحجّ. هذه الممارسات تختلف من دين إلى آخر، لكنّ هدفها واحد، وهو وصْل المحدود باللامحدود. أما الدين الذي يكتفي بالعقائد فلا يختلف كثيراً عن الفلسفة.

العنصر الثالث أنّ الأخلاق أو السلوك جزء لا يتجزأ من كل دين. وهي وسيلة للاتصال بالمطلق أو إعادة وصل ما انفصل. فالدين عمل، والعمل تَعامُل ومعاملة. والأديان كلها تَجعل من العمل مختبَراً للايمان. وإذا كانت الأخلاق ممكنة بانفصال عن الدين، إذ المطلوب من كل إنسان، مهما كان موقفه حيال الدين، أن يدرك واجباته ويؤدّيها، فلا دين من دون أخلاق. وهذا يعني أنّ أخلاق المؤمن جزء من إيمانه. لكنّ الأخلاق الدينية تطلب من المرء مثالاً عالياً جداً. من هنا سُمِّيَت «أخلاق أبطال وقديسين»، تقوم على مجاهدة النفس.

العنصر الرابع أنّ المؤمن يَتّخذ من مؤسس دينه أعلى قدوة في سعيه الخُلقي، محاولاً محاكاته في سلوكه. ففي المسيحية يسوع المسيح، وفي الاسلام محمّد، وفي الطاويّة لاوتسو، وفي البوذية غوتاما... وعلى درجة أدنى من المؤسسين يأتي القديسون أو الأولياء. وهم طبقة من الناس نجحوا إلى أبعد حدّ ممكن في محاكاة المؤسسين. وهذا هو العنصر الخامس من العناصر المشتركة بين الأديان حسب المؤلف.

أما العنصر السادس الأخير فهو أنّ مصدر القداسة واحد، وهو الله. هنا يَذهب صعب إلى أنّ كل الأديان توحيدية، بالرغم من ظاهر بعضها التعددي. ويقدّم عدداً من الحجج دعماً لرأيه هذا، منها أنّ الأديان القديمة التي تحدثت عن آلهة أشارت، في الوقت نفسه، إلى إلهٍ فوق الآلهة جميعاً، من مرتبة أُخرى مغايرة لمرتبتها، كأنما «الآلهة» اسمٌ آخر للملائكة، فيما الإله المميَّز، مثل زفس عند اليونانيين وجوبيتر عند الرومان ومردوخ عند البابليين، هو الإله الواحد. ولعل حجّته الأقوى في الدفاع عن نظرته «التوحيدية» أنّ الأديان كلها نادت بالحقيقة المطلقة، ونظرت إلى السقوط على أنه انفصال الذات عن هذه الحقيقة وإلى الخلاص على أنه إعادة الاتصال بها. لكنّ الحقيقة المطلقة أو الكلّية أو القصوى التي انفصلت الذات عنها والتي يجب أن تعيد اتصالها بها حقيقةٌ واحدة. وهذه الحقيقة المطلقة هي الله. أما التعددية فتعني ألّا يرى المرء في الكون سوى الكثرة، من دون مبدأ يوحّد هذه الكثرة. والإمعان في الالحاد يحصل عندما يجد المرء مبدأ الوحدة في ذاته، فيؤلّه نفسه.

٣. المقدّمة في فلسفة الدين

من هذه النتائج ينطلق الكتاب الثالث، المقدمة في فلسفة الدين؛ وهو الكتاب الأهم في هذه المجموعة لأنه يؤسس منهجاً أو نظريةَ معرفة ملائمة للدين والايمان. ولم يقصد أديب صعب، بإطلاقه اسم «المقدمة» على كتابه، أن يلتزم جانب «الخفَر» أو الحذر أو الحيطة لكونه يطلق الكتاب الأول من نوعه في الثقافة العربية المعاصرة[٢٥]. لكنه قصد به كتاباً يرسي أُسساً وقواعدَ لهذا العلم، من نوع ما يسمّى في اللغات الأُوروبية prolegomena أو groundwork[٢٦]. من هنا نَوّه السيّد محمّد حسن الأمين «بهذا الجهد العقلي الضخم»، واعتبره «إنجازاً كبيراً في إعادة الاعتبار إلى العقل وإلى الدين معاً»[٢٧]. وأشار القاضي طارق زيادة إلى «إدراك المؤلف ووعيه أنه يؤسس ويرسي قواعد أساسية» في مجال فلسفة الدين[٢٨]. وجاء كلام المطران جورج خضر، وهو الذي وَجد في اسم «المقدّمة» شيئاً من «الخفَر»، في الإطار الآتي: «أَقبلتُ على كتاب أديب صعب باستغراب مَن يُقْبل على فاكهة غريبة. وسرعان ما يتحول شعوره إلى نَهَم بسببٍ من التذاذ. ذلك أنني تتلمذتُ على ما سمّاه أُستاذُنا «مقدّمةً» بخفَر. فللمرة الأُولى أغوص على فلسفةٍ للدين»[٢٩].



يميز المؤلف بين معنى ضيّق ومعنى واسع للدين: الأول يحصر الدين في نطاق خبرات محدودة كالذهاب إلى أمكنة العبادة خلال أيام ومناسبات معينة، أو في نطاق ظواهر خاصة جداً من نوع الأصوات والظهورات والرؤى والخوارق. أما المعنى الواسع للدين فيجعل نطاق الدين حياة المؤمن كلها وقد وُضِعَت في ضوء إيمانه، أي في ضوء الإلهيّ أو المقدَّس. وإذ لا ينكر المؤلف الدين بمعناه الأول، إلا أنه يخشى أن يكون هذا المعنى قائماً في ذاته بانفصال عن المعنى الواسع، لأنّ الدين عندئذٍ يتقلص إلى طقوس أو ممارسات شكلية لا علاقة لها بحياة المؤمن من يوم إلى يوم ومن لحظة إلى لحظة.

بناءً على هذا المعنى الواسع، الذي يراه المعنى الأصلي والأصيل للدين، يعرِّض المؤلِّف نظريات المعرفة التقليدية - خصوصاً نظرية المعرفة «التجريبية» المرتبطة بأسماء فلاسفة كبار مثل ديفيد هيوم وأتباع التحليلية المعاصرة - لنقدٍ عنيف لعجزها عن استيعاب التجربة الدينية بمعناها الواسع، ولِسَعْيها وراء «إله» محسوس وملموس من أجل أن تجد تبريراً منطقياً للايمان به.

ومع رفضه نظرية المعرفة هذه، يرفض صعب التمييز الواسع الانتشار الذي تقيمه، والذي يتبنّاه، مع الأسف، بعض ممثلي الفكر الديني، بين «الموضوعي» و«الذاتي»، مُحيلةً العلومَ والرياضيات على النطاق الموضوعي، والدينَ والشعر والفنّ والأخلاق على النطاق الذاتي. لكن إذا كان «الموضوعي» يشير إلى موضوع أو كيان موجود في العالم الخارجي باستقلال عن الذات، فلا شكّ أنّ الله، بالنسبة إلى المؤمن الجادّ، موضوعٌ من هذا النوع. لذلك كان الدين موضوعياً. فهو يدور على موضوع، وإنْ كان هذا الموضوع غير عادي ومختلفاً عن موضوعات العلوم.

ويذهب المؤلف إلى أنه، في ضوء هذا الايضاح، «تغدو الذاتية والموضوعية مفهومَين نسبيَّين، بمعنى أنه ليس هناك ذاتية واحدة ولا موضوعية واحدة. فموضوع المراقبة العلمية مختلف عن موضوع التذوق الفنّي أو موضوع التأمل الديني، وموقف الذات يختلف بالتالي من موضوع إلى آخر. ومما تَستتبعه نظرتنا هذه إبطال القول بدرجات لليَقين تبدأ، في أعلاها، بالرياضيات وتتحرك نزولاً على خط واحد إلى العلوم الطبيعية فالعلوم الاجتماعية، لتنتهي في أسفل الخط نفسه بالدين وبقية الخبرات الشعورية. والأحرى أن يكون لكل موضوع أو نوع من الموضوعات خطه المعرفي المستقل، حيث تتدرج مراتب اليقين في خانة منطقية واحدة ضمن

الموضوع الواحد. فشروط اليقين في الرياضيات غيرها في العلوم الطبيعية وغيرها في الدين»[٣٠]. ويتابع: «هذا يبيّن لنا الموقع الخطِر الذي يصل إليه أُولئك المدافعون الدينيون الذين يَقبلون الهجوم المسلَّح بالموضوعية والطريقة العلمية، فيُذعنون لحجب صفة الموضوعية عن الدين، ويحيلونه على مرتبة ذاتية ولكن لها مقدارها الخاص من اليقين في نظرهم. فالقول بأنّ الحقائق الدينية ذاتية يعني أنها نفسية محض، ولا وجود لها ككيانات موضوعية في العالم الخارجي»[٣١].

انطلاقاً من نظريته في الوجود والمعرفة، أي من المنهج أو المنطق الذي يرسيه، **يعالج صعب في كتابه المقدمة في فلسفة الدين مسائل حساسة في الفكر** الديني، هي: وجود الله، الخبرة الدينية، المعجزة، مسألة الشر، الدين والأخلاق، الوجه الآخر للحياة (وراء الموت). وهو استهلّ كتابه بفصل حول ماهيّة الدين وآخر حول الدين والفلسفة. ولا يَترك شاردة أو واردة في فلسفة الدين، بدءاً بالفلسفة القديمة ومروراً بالوَسيطة ووصولاً إلى الحديثة فالمعاصرة، إلا يُوردها على نحوٍ موضوعي ويبدي موقفه منها. من هنا قال الأُستاذ محمّد السمّاك: «قبل أن أبدأ قراءة الكتاب، كنت أعتقد أنه يعالج فلسفةً معيَّنة وديناً محدَّداً. ولكن سرعان ما تبيَّن لي أنّ البحث أعمق وأشمل وأغنى، وأنه يتناول كل المدارس الفلسفية القديمة والحديثة وكل الأديان، بما فيها الأديان غير الابراهيمية، كالبوذية والهندوسية. ذلك أنّ العناصر المشترَكة بين الأديان تجعل من فلسفة الدين فلسفة الأديان جميعها»[٣٢]. وقال الدكتور ربيعة أبي فاضل: «اعتمدَ الكتاب على فلسفة دين مقارَنة استعانت بقدرة ثقافية غير عاديّة على كشف المتناقضات وإبراز الانسجام... واستعان بالمقارنات الغنيّة وبالصور الأدبية التي قامت في مقامها الجميل، وبالأقاصيص المعبّرة عن الفكر، وباستشهادات من غير مصدر ومرجع، ما جعل النص المحلَّل فيه مقارِباً الكمال»[٣٣]. والحقّ أنّ أديب صعب نقل أفكار أفلاطون والرواقيين وأُوغسطين والأكويني وديفيد هيوم وجون ستيوارت مل وإيمانويل كانط ولودفيغ فويرباخ وفردريك نيتشه وبرتراند رصل وجان بول سارتر وألبير كامو، وكثيرين سواهم، إلى العربية نقلاً أميناً، ولكن بِلُغَتِه هو لا لغة الترجمات السابقة، الأمر الذي جعل نصوص هؤلاء تبدو كأنما كُتبت أصلاً بالعربية. وهذه الميزة اللغوية المتألقة تفتقر إليها الكتابة الفلسفية العربية، سواءٌ الموضوعة بالعربية أو المنقولة إليها.



٤. وحدة في التنوُّع

إذا كان الكتاب الثالث في هذه المجموعة يعالج المسائل الجوهرية التي أشرنا إليها، فهو طبعاً لا يَستنفد قضايا فلسفة الدين كلها. وتبقى هناك مسائل كثيرة أُخرى يجب التصدّي لها، وليس ممكناً ولا مطلوباً أن يحيط بها مؤلّف واحد. إلا أنّ أديب صعب، في كتابه الرابع، وحدة في التنوع، يتصدّى لبعض هذه المسائل، مثل: الأديان الأُخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الايمان والالحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الانسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، أنماط الدفاع الديني. وهي من المسائل الملحّة جداً على مختلف الصعُد الدينية والفلسفية والاجتماعية.

يستهل المؤلف كتابه الرابع في هذه المجموعة باسترجاع مفهومه للفلسفة عموماً ولفلسفة الدين خصوصاً. فوظيفة الفلسفة عنده هي كشف النطاق والمنطق لكل من النشاطات الانسانية، كالعلم والفن والاجتماع والسياسة والدين. وأهم ما تستطيع فلسفة الدين بلوغه تحديد نطاق الدين ومنطقه باعتماد النقاط الأساسية التي تتلاقى حولها الأديان وتتيح لنا الكلام عن «جوهر الدين». هذا الجوهر هو، حسب مصطلح المؤلف، «الدين في الأديان»، أو «الوحدة في التنوّع». وهو المفهوم الذي استَمدّ منه عنوان كتابه. ومن هنا يتصدّى لبعض مسائل الفكر الديني، بدءاً من الأديان الأُخرى والحوار، فيجد نموذجَين كبيرَين للحوار الديني، يقوم أحدُهما على أنّ ديننا وحده هو الدين الصحيح أو الأصحّ، فيما يقوم الآخر على الاتّفاق الجوهري بين الأديان. ويغدو هدف الحوار الرئيسي، حسب النموذج الأول، إقناع الآخر بوجهة نظرنا وتحويله إلى ديننا، وحسب النموذج الثاني تعزيز مبدأ الوحدة في التنوّع. من النموذج الأول للحوار يولَد التعصب بمعناه السلبي، مع نوع من التسامح هو «غَضّ النظر» أو «العفو عند المقدرة». ومع هذا النموذج تنسجم فكرة الدولة الدينية «الاسميّة»، تلك «التي طالما أدّت إلى حروب أهلية كانت من أقسى الحروب في التاريخ، وخانت أحد مبادئ الدين الأساسية، وهو السلام»[٣٤]. ومن النموذج الثاني للحوار «يولد التسامح الحقيقي القائل بأنّ ما يحاوله واحدُنا بواسطة دينه يحاوله الآخر بواسطة دينه هو»[٣٥]. وتنسجم مع هذا النموذج «فكرة الدولة الدينية الفعلية، أي دولة الوحدة في التعدد، القائمة على الجوهر والروح لا على الشكل والاسم»[٣٦].

وينتقل الكاتب إلى العلاقة بين العلم والدين، فيحدد نطاق كل من النشاطَين ليقول بأنّ المشادّة الطويلة التي نشأت بينهما جاءت، في جانب كبير منها، من إغفال هذا التحديد، وبالتالي هي مشادة غير ضرورية، لا بل ترتكز إلى خطأ فادح في إدراك نطاق كل من الدين والعلم. فنطاق العلم هو العالَم قائماً في ذاته ومكتفياً بذاته، ومنطقُه هو مراقبة السببية «الآليّة» وكشف قوانينها. أما نطاق الدين فهو العالَم مخلوقاً، أي تحديده في ضوء الإلهيّ أو المقدَّس. ومنطق الدين هو النظر إلى العالَم من زاوية المعنى والقيمة والهدف. فمَن ينتظر من العلم أمراً مثل البرهان عن وجود الله لن يحصل على أيّ نتيجة عبر منطق سليم، لأنّ الطريقة العلمية غير صالحة لدراسة الأسباب «الغائيّة». من هنا، يحدّد الكاتب الايمان الديني من حيث هو النظر إلى العالم كمخلوق ذي معنى وقيمة وغاية، أي كمعجزة. فالايمان إيمانٌ بمعجِز، والدين يدور على مُعْجِز، «وإلّا لا يكون ثمة دينٌ ولا إيمان على الاطلاق. في غياب المعجز يغدو الدين، في أحسن حالاته، نظاماً من الأخلاق أو الاصلاح الاجتماعي... ويصبح الايمان ضرباً من ضروب الاحتمال أو التوقُّع العلمي. وحدَه المعجز يجعل من الدين ديناً أو يعطيه صفته الأساسية»[٣٧]. وبالرغم من تلاقي القيم الدينية والقيم الانسانية حول المثُل العليا كالعدل والسلام والسعادة واحترام كرامة الانسان، إلا أنّ ما يميّز الدين عن الدعوات والفلسفات الانسانية والاجتماعية والأخلاقية المحض هو ارتباطه بمفهوم الأُلوهة.

هذه النظرة إلى الدين تنتقل إلى الناس عن طريق التعليم. وهنا يستعيد صعب موقفه من تعليم الدين الذي طرحه في كتابه الأول الدين والمجتمع، ثم يعالج الرعاية، التي يتولّاها رجال الدين والقائمون على المؤسسات الدينية، كنوع من أنواع التعليم. وعنده أنّ هذه الرعاية لا يجوز أن تكتفي بنقل الثقافة الدينية إلى المتعلمين، بل يجب أن تَربط المعلومات الدينية بالثقافة العامة وحقائق العلوم السلوكية، أي علم النفس وعلم الاجتماع. ويختم المؤلف القسم الأول من كتابه، وهو المتعلق بالمَحاور أو المسائل، بفصلٍ حول أنماط الفكر الديني أو الدفاع الديني، مميزاً بين ثلاثة أنواع من الدفاع: (١) الدفاع عن دين معيَّن عبر عرض عقائده ودعاواه على نحوٍ إيجابي، أي من دون تعرُّض لما يؤمن به الآخرون؛ (٢) الدفاع عن دين معيَّن باعتماد السجال أو الجدل، بمعنى الانطلاق من إعلاء هذا الدين على سواه؛ (٣) الدفاع عن الأساسيّات الدينية، وفي رأسها مفهوم الأُلوهة،



قبل التصدّي للدفاع عن هذا الدين أو ذاك. وإذ يرفض المؤلف النمط الثاني، وهو الدفاع السجالي الذي طالما مُنِيَت به الأدبيّات الدينية عبر التاريخ، يدعو إلى الانطلاق من النمط الثالث، أي الدفاع الفلسفي العامّ، وإقامة النمط الأول، وهو الدفاع الايجابي عن دينٍ معيَّن، عليه.

القسمان الثاني والثالث من كتاب وحدة في التنوع توثيقيّان، يحوي أحدهما مختارات من الحوارات الصحافية مع المؤلف حول كتبه الثلاثة السابقة أو حول بعض شؤون الفكر الديني، ويقوم كل حوار بمثابة فصل يضاف إلى القسم الأول من الكتاب. ويحوي الآخر عدداً من الدراسات والآراء حول الكتب الثلاثة، «وفيها إجماعٌ»، كما جاء على غلاف الكتاب، «من ممثلين متنوّرين لأديان ومذاهب مختلفة ومن باحثين في الفكر الديني على تقديم المؤلف موضوعَ الدراسات الدينية وإبراز أهميته، وعلى ريادته فلسفة الدين في الثقافة العربية المعاصرة». ولا شكّ في أنّ هذه المادّة التوثيقية مهمّة جداً، لأنّ مراجعتها بين دفّتَي كتاب أسهل كثيراً من الرجوع إليها في مصادرها الأساسية.

ثانياً: الدراسات الدينية ومساهمة المؤلف فيها

الكتابة التي نحن في صددها تنتمي إلى حقل أكاديمي يسمّى «الدراسات الدينية». وهو حقل حديث العهد نسبياً في الجامعات. والمألوف في المؤسسات المسيحية دوائر «اللاهوت»، وفي المؤسسات الاسلامية دوائر «العلوم الدينية». هذه الدوائر التقليدية تتناول المسيحية أو الاسلام انطلاقاً من الكتابات المقدسة والعقائد وتفسير هذه الكتابات والعقائد، مع لجوئها أحياناً إلى دراسات رديفة في التاريخ واللغة والفلسفة من أجل الاحاطة على نحوٍ أوسع وأعمق بالموضوع الأساسي، وهو تفسير عقيدة معينة والدفاع عنها.

وفي التراث الاسلامي تفضيل لعبارة «علم الكلام» على عبارة «اللاهوت»، لأنّ اللاهوت قد يشير إلى العلم الذي يتناول الجوهر الإلهي، وهذا الجوهر خارج الادراك البشري. وهنا نشير إلى أنّ الفكر المسيحي الشرقي لا يحبّذ كثيراً مصطلح «اللاهوت» للسبب عينه. كما نشير إلى أنّ نزعة «اللاهوت السلبي» أو «التنزيهي»، التي تعني سَلْب الصفات عن الذات الإلهيّة لأنّ العقل الانساني المحدود لا يستطيع إدراكها، بدأت باكراً جداً في هذا الفكر حتى بلغت ذروتها مع ديونيسيوس

المسمّى «الآريوباغي» في القرن الخامس للميلاد، خصوصاً في كتابَين له عن «الأسماء الإلهيّة» و«اللاهوت الصوفي»[٣٨].

إلا أنّ الدراسات الدينية تختلف عن اللاهوت أو العلوم الدينية أو علم الكلام من ناحيتين على الأقل. فهي، أولاً، تنطلق من العقل، لا من نصوص دينية منزَلة أو مقدسة. وهي، ثانياً، لا تقتصر على دينٍ بعَينه، بل تتناول الدين من حيث هو دين وتنطبق على كل الأديان. ويعزو بعضُهم بداية هذه الدراسات إلى الباحث الألماني فردريك ماكس مولر الذي نشر عام ١٨٧٥ الكتاب الأول من مجموعة كبيرة نَقلَت إلى القارئ الغربي، للمرة الأُولى، النصوص المقدسة لأديان الهند والصين واليابان[٣٩]. وباعتماد الطريقة العلمية التي كانت في أوجها آنذاك، مَيَّز مولر بين مقاربتين للدين: المقارَبة العلمية، الموضوعية، الوصفية، والمقاربة اللاهوتية القيمية[٤٠]. هكذا تأسس العلم الجديد، الذي هو «تاريخ الأديان»، بناءً على الطريقة الفينومينولوجيّة (الوصفية)، وكان فاتحة الدراسات الدينية.

إلى تاريخ الأديان، ظهرت علومٌ أُخرى تُعنى بالدراسات الدينية، عندما بدأ علماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا يتناولون الدين. وبما أنّ هذه العلوم كانت مرتبطة في أول عهدها بالفلسفة ونَسْج النظريات، فقد تميزت بواكير علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني بإطلاق تنظيرات حول الدين لم تكن دائماً ودّية. فالدين، في نظر أُوغست كونت (١٧٩٥-١٨٥٧)، تجاوزته الفلسفة عندما أَحلّت المبادئ المجرَّدة مكان الكائنات الإلهية لتفسير أصل الكون وظواهره؛ ثم جاء العلم بتفسيراته السببية ليبطل الفلسفة والدين كليهما[٤١]. وتلاه لودفيغ فويرباخ (١٨٠٤-١٨٧٢) للقول بأنّ الانسان ابتكر مفهوم الأُلوهة بتصوّره طبيعته البشرية، من حيث هي عقل وإرادة ومحبة، في كمالها[٤٢]. وتابَعَ إميل دوركهايم (١٨٥٨-١٩١٧) هذا الخط التنظيري حين أعلن، في حماسته للتفسيرات الاجتماعية، أنّ الله هو المجتمع مكتوباً بأحرفٍ كبيرة وطريقة رمزية[٤٣]. وجاء سيغموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) ليقول، باسم علم النفس، إنّ الانسان اخترع مفهوم الأُلوهة تعويضاً عن أب أرضي محدود وظالم بأبٍ سماوي مطلق وعادل وكامل في كل شيء[٤٤].

غنيٌّ عن القول أنّ هذه النظريات غير خاضعة للبرهان العلمي، وأنها كلها تقع خارج نطاق العلم. لذلك لم يكن غريباً أن يتخلى عنها وعن المنطق المؤدي إلى



مثلها علمُ النفس وعلمُ الاجتماع عند تَحوُّلهما إلى مرتبة العلوم السلوكية مع النصف الثاني من القرن العشرين[٤٥]. وبات علم النفس وعلم الاجتماع الدينيّان يدرسان السلوك الظاهر للناس وردود فعلهم ومواقفهم في ضوء إيمانهم الديني، بعيداً عن التنظيرات حول مصادر الأفكار الدينية وصحّتها، التي لا سبيل أبداً لبرهانها بالطرائق العلمية.

أما حقل الاختصاص الرابع الكبير ضمن الدراسات الدينية فهو فلسفة الدين. وبعدما كان ماكس مولر، الذي استَهل هذه الدراسات في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، **يضع فلسفة الدين مع اللاهوت، أي مع النظام الفكري الخاص** بتفسير دين معين، كالمسيحية والاسلام، والدفاع عنه[٤٦]، باتت فلسفة الدين جزءاً لا يتجزأ من الدراسات الدينية، لا بل نقطة ارتكاز هذه الدراسات. فهي ليست فلسفة الدين المسيحي ولا فلسفة الدين الاسلامي ولا فلسفة الدين الهندوسي ولا فلسفة الدين البوذي ولا فلسفة أيّ دين بعينه. لكنها فلسفة الدين عموماً، أي الدين من حيث هو دين. إنها، بكلام آخر، فلسفة العناصر المشتركة بين الأديان، التي تتيح لنا الكلام عن جوهر الدين.

أديب صعب فهمَ موضوع الدراسات الدينية فهماً عصرياً ونقدياً. وفي كتابه الدين والمجتمع الصادر عام ١٩٨٣، وهو فاتحة كتبه، قَدَّم وصفاً للدراسات الدينية كان الأول من نوعه في اللغة العربية، وبَيَّن أهمية هذه الدراسات لا للثقافة العامّة والتوازن الاجتماعي فحسب، بل للرعاية الدينية الفعّالة أيضاً وحسْن الدفاع عن الايمان الديني[٤٧]. فهو يرى أنها تفيد الطالب عموماً من جهة توسيع ثقافته الانسانية وتعميقها. وتفيد معلّم مادة الدين بإعطائه نظرةً منفتحة تجعله يفهم أسئلة تلاميذه ويتصدى لها على نحو أفضل، مع ربط الدين بالمواد الأُخرى وبالحياة اليومية. وتفيد الراعي الديني من حيث هو معلّم ومرشد للناس في حياتهم المتعددة الجوانب. وتفيد المؤمن إذ تجعله يفهم دينه والأديان الأُخرى فهماً أفضل.

ومنذ كتابه الأول هذا، أعلن المؤلف عن تبنّيه اسم «تاريخ الأديان» بدلاً من «علم الأديان المقارَن» أو «مقارَنة الأديان»، «لِتَحاشي المقارَنة القيميّة أو المفاضلة بين الأديان»[٤٨]. وأعاد تأكيد هذا الموقف في كتابه الثاني الأديان الحية[٤٩]، محذِّراً مؤرخي الدين أيضاً من «وضع الدين تحت ضوء نظرية أو أُخرى من مجموعة نظريات جريئة تدّعي لنفسها الصفة الموضوعية أو العلمية»[٥٠]، مثل

نظريات كونت وفويرباخ ودوركهايم وفرويد المذكورة أعلاه.

هذا لا يعني، في أيّ حال، أنّ المؤلف يقبل العلوم السلوكية الحديثة من دون نظر نقدي فيها. ففي كتابه الأول ينتقد بعضَ علماء النفس وعلماء الاجتماع عندما يدّعون تناوُل الدين بطريقة علمية لا تشكّل أيّ تهديد لعقائده، لكن سرعان ما «نجد أنّ المناقشة التي بدأت بإعلان التواضع حيال مسائل كصحّة العقائد الدينية وخَطَئِها انتهت بنتيجة كامنة وراء الكلمات، لكنها واضحة، وهي أنّ للعلوم الاجتماعية وحدها حق الكلام في موضوع العقائد، من أيّة وجهة نظر ممكنة»(٥١). كما يحذِّر العلماءَ السلوكيين من تَوخّي الدقة الاحصائية على حساب الشمول والعمق: «فعدد الذين يحضرون إلى أماكن العبادة، مثلاً، ليس كافياً كدليل على التقدم الديني في المجتمع المعني»(٥٢). وفي كتابات سلوكية كثيرة حول الدين، عمد بعض الباحثين إلى ربط الدين بالعُصاب على الصعيد النفسي والتعصب على الصعيد الاجتماعي(٥٣). ويحذّر صعب من هذه النزعة، متبنّياً تمييز العالِم النفسي الأميركي غوردون أُولبورت (١٨٩٧-١٩٦٧) بين «دين خارجي» متعلق بالمنافع الشخصية والمظاهر الاجتماعية و«دين داخلي» متعلق بالجوهر، «قائلاً إنّ الدين الخارجي هو المرتبط بالتحيُّز، في حين أنّ الدين الداخلي هو التربة التي يولد فيها التسامح»(٥٤). والأجدى بالعلماء السلوكيين تحليل ظاهرة الايمان فلسفياً، كما فعل أُولبورت، قبل ربطه «بنوازع متطرفة أو شاذّة على الصعيدَين النفسي والاجتماعي»(٥٥).

وإذ يعبّر المؤلف عن أسفه لغياب العلوم السلوكية عن الدراسات الدينية في الثقافة العربية المعاصرة ولضعف هذه الدراسات عموماً وعدم إيلائها الأهمية التي تستحقها في الجامعات العربية(٥٦)، يوضح أنّ نطاق اختصاصه الشخصي هو فلسفة الدين، حتى عندما يَكتب في تاريخ الأديان. ففي مقدمة كتابه الأديان الحية يقول إنّ هدفه «ليس البحث عن تفاصيل مفقودة أو مخبوءة في تاريخ الأديان ولا عن نقاطٍ غفل الدارسون عنها أو أغفلوها هنا أو هناك»، لكنّ الهدف «أن يقوم هذا الكتاب مقام فصل تمهيدي في كتابٍ يدور على فلسفة الدين»(٥٧). والكتاب المقصود فعلاً هو المقدمة في فلسفة الدين الذي يعتبره المؤلف عمله الرئيسي بين الكتب الأربعة، حيث يوضح أنّ دراسة تاريخ الأديان شرطٌ لفلسفة الدين. «وكما لا يجوز نسْج فلسفة للعلم من دون معرفة لائقة لتاريخ العلوم وطريقة عملها، ولا



فلسفة للفن بانفصال عن معرفة بعض الفنون في تاريخها وطرائق تعبيرها...، هكذا لا يجوز نسج فلسفة للدين لا تأخذ في الاعتبار ماهيّة الدين انطلاقاً مما فعلَه الناس ويفعلونه تحت اسم الدين»[٥٨].

لكنه، مع اعتبار كتبه أساساً (groundwork) في فلسفة الدين، وهو الأمر الذي أجمع عليه عدد كبير من الباحثين والدارسين وممثلي الأديان، يقول إنّ ثمة حاجة كبيرة «إلى علماء يتناولون الدين من النواحي التاريخية والاجتماعية والنفسية والفنية وسواها، ولا سيّما من الناحية الفلسفية» التي تنتمي الكتب إليها[٥٩]. فلا كتابٌ واحدٌ يكفي، ولا وجهة نظر واحدة تَختصر كل الوجهات الممكنة.

أما مساهمة أديب صعب في الدراسات الدينية، بالنسبة إلى الثقافة العربية المعاصرة، فهي التنبيه إليها وإلى أهميتها. لكنّ مساهمته الكبرى هي في حقله الخاص، أي فلسفة الدين، التي يعتبرها «قاعدة راسخة للدراسات الدينية من نواحيها جميعاً، لأنّ القاعدة الفلسفية هي الركيزة المنطقية الأساسية لعلومنا»[٦٠]. وقد أَوضحنا هذه المساهمة خير إيضاح في القسم الأول من هذا البحث، الذي استعرضنا فيه كتب المؤلف الأربعة في الموضوع. ولعلّ أهم ما يميّز فكره الديني دفاعه الفلسفي عن الوجهة الايمانية، وسط فلسفات تشكيكية معادية للايمان، تبلغ ذروتها مع الفلسفة التجريبية والتحليلية. إلا أنه يعرض هذه المواقف بأمانة تامة، مع أفضل ممثليها. ويوضح حجج هؤلاء بأبلغ طريقة ممكنة، تَفُوق أحياناً إيضاح أصحابها لها.

من ضمن فلسفته المدافعة عن الايمان، تبرز لدى المؤلف نزعة قوية جداً نحو تحرّي عناصر الوحدة أو الاتفاق بين الأديان، التي يجدها من الرجاحة بحيث يتكلم عن «هويّة دينية في الاتّفاق قبل أن تكون في الاختلاف». ويطلق، في أحد حواراته، هذه الدعوة: «لنبحثْ عن الهويّة الدينية في نقاط الاتفاق... هذا لا يعني البتة طمس نقاط الاختلاف، وهي هناك أيضاً. ولكن لنبحث عن الهوية أولاً في نقاط الاتفاق، وبعد ذلك، بعد ذلك فقط، لنحاول الانتقال إلى النقاط الأُخرى»[٦١]. وفي حوار آخر، يلقي مزيداً من الضوء على هذه المواقف بقوله: «المؤسف أنّ العديد من اللاهوتيين والمفكرين الدينيين ومعلّمي الدين والذين يتعاطون الشؤون الدينية، في حماستهم لإبراز نقاط الاختلاف، يُغفلون نقاط التلاقي. لكنهم، في هذا، كمن يريد القول بأنّ انتماء الفرد إلى لبنان أو العالم

العربي، مثلاً، يلغي انتماءه إلى العالم أو إلى الجنس البشري. الخطأ واضح جداً هنا. والغريب أنّ هؤلاء يثابرون على الخطأ، متشبّثين بمادّة للخلاف تتيح لهم، كما يظنّون، التميّز على سواهم. الخط الفكري الذي أطلقتُه يعيد الاعتبار إلى نقاط التلاقي... إنّ عملي كفيلسوف هو البحث عن هذه النقاط وإبرازها والانطلاق منها. وهو لا يلغي عمل اللاهوتي الذي يركّز على نقاط الاختلاف. إلا أنّ اللاهوتي لا يستطيع، بعد تأكيد ما سميناه الهويّة في الاتّفاق، أن يتابع عمله كأنّ شيئاً لم يكن. ولا بدّ من أن يأخذ هذه النقاط في الاعتبار، وأن يعدّل أفكاره في ضوئها»[٦٢]. ويضيف: «الهدف من دعوتي هو اكتشاف «الدين» في «الأديان»، أي اكتشاف ذلك الجوهر الواحد أو العناصر المشترَكة في الأديان كلها. إذاً، الهدف ليس القضاء على التنوع، بل تحقيق وحدة ضمن التنوع أو وحدة في التعدد. الوحدة هناك. المهمّ هو كشفها والاشارة إليها. هذا ما حاولتُ فعلَه في كتبي»[٦٣].

ثالثاً: مصادر النزعة التوحيدية

لا التنوع الذي يَؤول إلى فوضى، إذاً، ولا الوحدة التعسفية التي تقضي على التنوع، هدف المؤلف، بل الوحدة في التنوع. هذا لبّ فلسفة أديب صعب في الدين والمجتمع والسياسة، بل في كل شيء. فما هي مصادر الوحدة في فكره؟

الكثرة والوحدة من الموضوعات التي شَغلت الفكر البشري منذ أقدم العصور. أفلاطون، الذي دارت فلسفته كلها، بمعنى من المعاني، على هذه المسألة، ابتكر ما يُعرَف بنظرية المثُل لحل هذه المسألة. و«مثال المثُل»، الذي انبثقت منه الكثرة في هذا العالم المادّي وإليه تعود، هو «الخَير» أو «الله»[٦٤]. وعندما تناول أرسطو هذه المسألة، آثرَ أن يتجنب نزوع معلمه أفلاطون نحو البحث عن أصل الأشياء وراء المادّة، واكتفى بالكلام عن الهدف الذي تسعى إليه. من هنا تكلم أرسطو عن الله، الذي هو كمال كل شيء والمآل الذي يسعى نحوه كل شيء، كما لو كان العلّة الغائيّة فحسب[٦٥]. وعندما استَعرض الفيلسوف العربي أبو نصر الفارابي (٨٧٠-٩٥٠) هذه المسألة، وَضع كتابه الشهير الجمع بين رأيي الحكيمَين للقول بأنّ أفلاطون وأرسطو كانا على اتفاق حول مسألة الكثرة والوحدة، لأنّ الاثنين لم يكتفيا بالكثرة على صعيد العالم الطبيعي، بل بحثا عن مبدأ للوحدة فوجداه مبدأً روحياً وراء العالم الطبيعي.



هناك نزعة طبيعية لدى الانسان، إذاً، متأصلة في العقل البشري، تجعله لا يستقرّ إلا إذا وَجد تفسيراً واحداً للكثرة أو التعدد أو التنوع. حتى الفلاسفة الذين تشبّثوا بالكثرة أدركوا أهمية القوانين والمبادئ، العلمية على الأقل، التي من شأنها تفسير هذه الكثرة ولملمة شتاتها ضمن مبدأ واحد أو مجموعة من المبادئ، هي ما يسمّى القوانين العلمية. ومن هذه المبادئ مبدأ السببية الذي تقوم عليه كل العلوم، أي المبدأ الذي يذهب إلى أنه عن أسباب معينة تصدر نتائج معينة. ومن هؤلاء **ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦)**، زعيم الفلسفة التجريبية، الذي بنى نظرية المعرفة على معطيات الحواس، واضعاً المقياس الوحيد لصحّة الأفكار في الانطباعات الحسية التي تتولّد منها[٦٦]. وبما أنّ الانطباعات هذه لا تستقر على حال، بل يلي أحَدُها الآخر، فالعقل لا يستطيع أن يولّد فكرة منطقية سليمة باستثناء تلك الأفكار المستمَدّة من انطباعات النظر والسمع والشمّ واللمس والذوق. وهذا يعني أنّ الأفكار الصحيحة هي تلك التي تَعكس الكثرة أو التعددية الهائلة التي يمكن أن يتعرض لها المرء في حياته. وعندما يأتي هيوم إلى تفسير أفكار مثل فكرة السببية أو الترابط الضروري بين السبب والنتيجة، وهي غير مستمَدة من انطباع حسّي آتٍ من العالم الخارجي، نراه يحيلها على ما يسمّيه «العادة». فنحن تعوَّدنا حدوث السخونة أو الاحتراق عند ملامسة النار. وبما أنّ فكرة السببية ضرورية للعلوم، فإنّ هيوم يحتفظ بها، ولكن من غير أن يجد لها تبريراً منطقياً ضمن نظرية المعرفة التجريبية التي بنى عليها فلسفته، هذه الفلسفة التي تكتفي بتفسير التعدد ولا تجد تفسيراً للوحدة.

لكنّ المفكر الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) وجد حلاً منطقياً لهذه المعضلة عندما قال بالمبادئ الفطرية التي تنتمي إلى طبيعة العقل، ومنها مبدأ السببية، أي الترابط الضروري بين السبب والنتيجة. فهذه الفكرة آتية لا من الانطباعات الحسية التي تَعكس تعددية العالم الخارجي، بل من طبيعة العقل البشري[٦٧]. وما لم يستطع الانسان وضع الظواهر الطبيعية غير المتناهية تحت هذه المبادئ المعرفية التي تَجمعها وتضبطها، فلا بد من أن يضيع وسطها من غير أن يَعرفها على الوجه العلمي الصحيح.

أحد مصادر الوحدة في فكر أديب صعب هو هذه المبادئ الفطرية التي تكلم عنها كانط، والتي، قبل قرون طويلة من ظهور فيلسوف العصور الحديثة في



ألمانيا، وَجدت تعبيراً عنها في أبيات شعرية ثلاثة منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب، أوردها صعب في كتاباته مرة بعد مرة(٦٨):

رَأَيتُ العقل عقلينِ فـمطبوعٌ ومسموعُ
ولا يَنفعُ مسموعٌ إذا لم يَكُ مطبوعُ
كما لا تَنفعُ الشمسُ وضَوءُ العَينِ ممنوعُ

ومن هذه المبادئ إدراك وجود الله، والكثير من الأسئلة التي يطرحها الانسان فطرياً، أي انطلاقاً من سلامة بديهته وليس من عقيدة دينية معينة، حول الأُمور الكبيرة التي تتعلق بأصل الحياة ومعناها وقيمتها ومصيرها. وقد اعتَرف الاسلام والمسيحية كلاهما بهذا الدين «الفطري»، لا بل اعتبراه أساساً لقبول هذا الوحي الديني أو ذاك(٦٩). فالاسلام لم يَقصد بالفطرة فطرة المسلم وحده، بل فطرة الانسان كإنسان؛ والمسيحية لم تَقصر الناموس الطبيعي على المسيحيين، بل جعلته شاملاً الجنس البشري كله.

وقد عَبّر أديب صعب عن الوحدة الدينية، أو عمّا دعاه «الدين في الأديان»، خير تعبير في خلاصة كتابه الأديان الحية، التي صارت هي المدخل إلى كتابه التالي المقدمة في فلسفة الدين، وفيها عَرَضَ العناصر المشتركة بين الأديان، التي تخوّلنا الكلام عن جوهر الدين أو ماهيّته(٧٠). لكنه يفعل ذلك من دون أيّ مساس بالفكرة الجوهرية التي تَحكم عمله، وهي الوحدة في التنوع. فإذا تلاقت الأديان على القول بانتماء النظام الظاهر إلى حقيقة مطلقة تتجاوزه، وبأنّ الخلاص هو إعادة الاتصال بهذه الحقيقة، وبأنّ هذا الأمر يتحقق لا عبر الاعتراف الذهني فحسب بل عبر شعائر وتصرفات معينة، وبأنّ مؤسسي الأديان وأخيارها هم قدوة الأتباع في هذه التصرفات، فهذا لا يعني البتّة زوال التنوع الديني وانحلال الأديان إلى دين واحد. فلكل دين نظرته الخاصة إلى كل عنصر من هذه العناصر. لكنّ المهم إدراك المؤمن من دين معين أنّ ما يحاوله بواسطة دينه هو عَين ما يحاول المؤمن من دين آخر بلوغه عبر دينه هو.

وانسجاماً مع فلسفته ومع غرض الفلسفة عموماً، فالدفاع الذي يقدمه المؤلف عن الدين ليس دفاعاً عن هذا الدين أو ذاك، لكنه دفاعٌ عن الدين في ذاته أو عن الدين كدين. وهذا، في رأيه، أساس للدفاع عن أيّ دين بمفرده(٧١). فالمواقف التشكيكية التي أطلقها بعض مفكري القرنَين التاسع عشر والعشرين، مثل لودفيغ



فويرباخ وكارل ماركس وفردريك نيتشه وسيغموند فرويد وبرتراند رصل وجان بول سارتر، حيال الدين لم تقتصر على دينٍ بمفرده، بل تناولت الدين كله، أي النزعة الدينية أو الايمانية لدى الانسان. والرد على هؤلاء المفكرين لا يكون بالتحول من دين إلى آخر، لأنّ ما رفضوه هو مفهوم الأُلوهة أو حقيقة وجود الله أو المطلق المتعالي. ومَن يرفض مفهوم الأُلوهة من حيث المبدأ لن ينظر إلى المسيح ومحمّد وسائر المرسَلين والأنبياء، في أحسن حالات هذا النظر، إلا كمعلّمي أخلاق ومصلحين اجتماعيين. وهناك كثيرون جَرّدوا الدين حقاً من عناصره الإلهيّة ونظروا إليه كرسالة محض خُلقية أو اجتماعية. والأحرى أنّ الرد على المفكرين المذكورين وأمثالهم يحصل بالدفاع عن الدين في ذاته، أي عن النظرة الدينية إلى العالم وحقيقة الأُلوهة.

هذا الموقف التوحيدي استمده المؤلف، إذاً، من الفلسفة، بل من الخط الفلسفي الذي ينتمي إليه أو الخطوط التي تنسجم مع فكره. كما استمده من بيئته العائلية، وعلى نحو مباشر من والدَيه. ولعل إهداء كتابه الأول يلقي ضوءاً على ما نقول: «إلى أبي وأُمّي، وليم صعب وليندا صايغ صعب، اللذَين عَلَّمانا، كما علّما أجيالاً من اللبنانيين، أنّ الدين يعني، أوّلاً، احترام كرامة الانسان ومحبة الناس جميعاً»[٧٢]. فوالدته أنجزت معظم مهمّتها التعليمية في المدارس الرسمية اللبنانية، بين مطلع الخمسينات ونهاية السبعينات من القرن العشرين. وفي هذه المدارس، كما في بعض المدارس الخاصة، كان يُفصَل تلامذة الصف الواحد في ساعة الدين الأُسبوعية، لتتلقى كل فئة منهم دروسها الدينية على يد شخص تنتدبه طائفته لهذا الغرض[٧٣]. ووالده، الذي صرف جزءاً كبيراً من حياته في المهنة التربوية، معلّماً ومديراً لمدارس وصاحب مدرسة، كتب في مذكراته ما يأتي: «لمّا وَجدتُ أنّ في مدرسة الأُمّ، كما في كل مدرسة، تلاميذ وتلميذات ينتمون إلى سبع عائلات روحية متفرعة من المسيحية والاسلام تستدعي سبعة معلّمي دين، ولمّا رأيتُ أنّ مثل هذا العمل المتَّبع في المدارس يمزّق الوحدة الوطنية ويبلبل الناشئة بِجَمْع تلاميذ كل عائلة روحية على حدة ليدخل على غرفة كل فئة معلّم أو معلّمة دين، وَضعتُ كتاب كنوز الحكمة لتعليم التلاميذ كلهم من كتاب روحي واحد... وبهذه الوسيلة تمكنتُ بمفردي من تلقين معرفة الله، وهي في رأس اهتمامات المدرسة، لجميع التلاميذ»[٧٤]. وفي مقدمته لمذكرات والده التي نُشرت بعد الوفاة، كتب أديب

صعب أنّ الجذوة التوحيدية، التي حملها وليم صعب من عائلته ومسقط رأسه تحويطة الغدير وبلدته الشويفات ومدرسة «الحكمة» البيروتية التي تخرّج فيها، جعلته «يضع كتاباً موحَّداً للتعليم الديني لاعتماده في مدرسة الأُمّ، ويتولى تعليم الأحداث بنفسه من هذا الكتاب، من غير حاجة إلى جمعيات ولجان وقرارات ومسوَّدات ومجموعات مؤلفين»[٧٥].

وإذا تذكرنا عنوان الكتاب الأول في مجموعة المؤلف، وهو «الدين والمجتمع»، لأدركنا أنّ التوازن أو الانسجام أو السلام الاجتماعي يأتي في رأس مصادر دعوته التوحيدية.

رابعاً: الاعتبارات الاجتماعية

استهل أديب صعب مجموعته في فلسفة الدين في خضمّ الحرب الأهلية في لبنان (١٩٧٥-١٩٩٠). وقد أنجز الكتاب الأول عام ١٩٧٨، لكنه أرجأ نشره ريثما تستقر الحال. وإذ زاد الوضعُ سوءاً وتعقيداً، أخرج المخطوط من أدراجه ونشره عام ١٩٨٣. وبالرغم من أنّ الأفكار التوحيدية لدى المؤلف كانت قد تكوّنت في مرحلة مبكرة جداً بحكم تربيته ثم بحكم منطقه ونظرته العقلانية، إلا أنّ الظروف الاجتماعية التي رافقت تأليف الكتاب، وهي الظروف عينها التي عاشها منذ طفولته مع أحداث ١٩٥٨ الطائفية في لبنان، جعلته يركّز أفكاره على الوحدة الاجتماعية - الانسانية وعلى أهمية السلام بين الأفراد والأقوام والمجتمعات والبشر عموماً.

وإذ اعتَبر التعليم الديني التقليدي كما كان يمارَس في المدارس اللبنانية، وكما مرّ معنا وصفُه، أحد الأسباب الرئيسية للتقاتل الطائفي، اقتَرح إعادة النظر فيه وإقصاءه عن المدارس، وتبنّي نوع آخر من تعليم الدين في هذه المدارس، هو دراسة الأديان السائدة في مجتمعنا وفي العالم، مع مقارنتها عقائدياً وتاريخياً وفلسفياً بعضها ببعض للتأكد من الاتفاق العميق في ما بينها، ومع الافادة من العلوم السلوكية العصرية في دراسة هذه الأديان. أما دراسة كل دين بمفرده من أتباع هذا الدين أو ذاك فتواكب الدراسة التاريخية - الفلسفية، ولكن في مؤسسات خاصة تنشئها الطوائف لهذا الغرض.

وإلى خطر التعليم الديني التقليدي على الصعيد النفسي بتركيزه على المادّة لا على الشخص الذي يتلقاها وعدم مراعاته عموماً تطوُّر التلاميذ العقلي والنفسي في



مراحل التعلُّم المختلفة، هناك خطر كبير لهذا التعليم على الصعيد الاجتماعي. فلأنه يعمد أحياناً إلى تفريق طلاب الصف الواحد، وفي كل الأحيان إلى إبراز الفوارق على نحو سطحي والمفاضلة بين الأديان، فهو يؤدّي إلى تمزيق الوحدة الاجتماعية التي «لا يمكن أن ينشأ مجتمع ويستمرّ بدونها»[٧٦].

وقد رأينا نظرة المؤلف إلى هذه الوحدة من حيث كونها وحدة في التنوع: «الهدف دولة عصرية تكون تجسيداً لمثال الوحدة في التعدد على الصعيد السياسي. فالتعدد، بالمعنى العددي على الأقل، هو واقع كل مجتمع. لكنّ الدولة، من حيث طبيعتها، أداةُ وحدةٍ وتوحيد. وهذا التوحيد ينبغي أن يتمّ ليس على حساب التعدد، بل ضمن التعدد. لذلك يجب أن تقتصر الدولة على كونها آلة إدارية، لا داعية عقيدة، كيما يتاح للأفراد اعتناق العقائد التي يريدون بحرّية، ولكي يكون لهم ولاء قومي واحترام لكرامة الانسان مهما كانت عقائده»[٧٧].

ويعزو المؤلف الحرب الأهلية في لبنان، في أحد جوانبها، إلى انفراط الوحدة الاجتماعية، أي إلى أنّ الدولة كانت «مرآة للتعدد الاجتماعي بدل أن تكون آلة توحيد»[٧٨]. والوحدة الاجتماعية التي يدعو إليها ليست وحدة منغلقة، بل هي وحدة إنسانية منفتحة: «أدعو الانسان في بلدنا كي يتلاقى مع الانسان أينما كان، محققاً المثال الرواقي في أُخوّة البشر ومواطَنة العالم»[٧٩].

والدولة المنشودة، في نظر المؤلف، هي تلك التي تؤمّن الحرية والعدالة والمساواة في المجتمع، فيغدو هذا النظام السياسي - الاجتماعي خير مناخ لنموّ الأفراد نموّاً سليماً وتحقيق ذواتهم[٨٠]. وبما أنّ هذه القيم الاجتماعية، أي الحرية والعدالة والمساواة، من صلب رسالة الدين، فالدولة التي تَنتهج النظام المذكور دولة دينية بكل معنى الكلمة، لا بل هي الدولة الدينية الصحيحة. وهنا يطرح المؤلف تمييزاً، نظنّ أنّ أحداً لم يسبقه إليه بهذا الوضوح والجرأة، بين «دولة دينية إسميّة» و«دولة دينية فعلية».

وفي كتابه وحدة في التنوع فصلان حول هذه المسألة[٨١]، يوضح فيهما موقفه خير إيضاح. وعنده أنّ كل الأديان، بمعنى، «دين ودولة»، لأنّ الدين يتناول حياة الانسان في مختلف جوانبها ولا يقتصر على جانب واحد. لكن إذا كان الأمر هكذا، فأيّ دين تكون له اليد الطولى في الحكم؟ طبعاً، الحكم باسم دين معين «يعني أن تتبنّى الدولة عقيدة لا تعبّر عن جميع مواطنيها... وهذا يجعل من الدولة

عامل تفرقة بدل أن تكون عامل توحيد»[٨٢]. وبما أنه، حتى في المجتمع ذي الدين الواحد ظاهرياً، هناك أفراد متعددون، لكل منهم الحق في أن يؤمن بما يشاء وكما يشاء، وهناك بين المؤمنين بعقيدة واحدة تفسيرات واجتهادات متنوعة حيال هذه العقيدة، وهناك مجالات واسعة، كما برهن التاريخ طوراً بعد طور، لكي يعمد أُولئك الذين يحكمون باسم دين معين إلى تحميل الله مساوئهم وشرورهم البشرية، لذلك كان أفضل كثيراً، في نظر المؤلف، أن تكتفي الدولة بنشر أرفع القيم وإتاحة أفضل الظروف أمام الأفراد لتحقيق ذواتهم. وبهذا تكون الدولة دولة دينية فعلية عوضاً عن الاكتفاء بالاسم والظاهر.

ويذكّر المؤلف في هذا الكتاب[٨٣] بالتمييز الذي أقامه في كتابه الأول، الدين والمجتمع، بين «علمانية قاسية» أو «متطرفة» و«علمانية ليّنة» أو «معتدلة»[٨٤]: الأُولى تدعو إلى إقصاء الدين عن المجتمع ومحاربته، كما حصل في الأنظمة الشيوعية عموماً، والثانية تكتفي بفصل الدين عن الدولة، ولكن من أجل تعزيز وضعه في المجتمع. ويجد في النوع الثاني من العلمانية، التي يسمّيها «الليّنة» أو «المعتدلة»، تلك الفلسفة الاجتماعية التوحيدية التي يدعو إلى بناء النظام السياسي عليها. وهذه الدعوة لا تستثني أيّاً من المجتمعات، لأنّ كل مجتمع تعددي، شاء أم أبى، بمعنى واحد على الأقل هو المعنى العددي، أي معنى تكوُّنه من أفراد متعددي المواهب والاتجاهات وأنماط التفكير. وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتابه الدين والمجتمع، أشارَ بارتياحٍ إلى تبدُّل ظهر في الجو العام خلال العقد الفاصل بين طبعتَي الكتاب، لجهة قُبول أفكار كانت مرفوضة عموماً، مثل العلمانية الليّنة والتعدد الاجتماعي[٨٥]. وبعد إعلان تقديره أن يكون الكتاب أحد العوامل المؤدية إلى هذا التحول، يشير إلى «ارتباط عضوي بين مفهومَي الوحدة في التعدد والعلمانية المعتدلة. فالعلمانية التي دعَونا إليها ترتكز إلى التنوع الذي لا يلغي الوحدة والوحدة التي لا تَطمس التنوع. ولعل الدولة التي تتبنى هذا النظام هي، في التحليل الأخير، الدولة الدينية الفعلية، لأنها أقرب من سواها إلى جوهر الدين»[٨٦].

ويعلن، مرة بعد مرة، أنّ عبارة «العلمانية» لا تهمّه أبداً في ذاتها، لأنّ قضيته ليست قضية لفظية أو شكلية، بل يهمه المحتوى الذي يدافع عنه، وهو كرامة الانسان. «وكل عقيدة لا توصِل الانسان إلى ملء قامته وتجعله يعي وحدته مع الجنس البشري هي عقيدة لا قيمة لها»[٨٧]. وفي خاتمة الدين والمجتمع، يذكّر



بالمصدر الاجتماعي - الانساني لدعوته التوحيدية، فيقول إنّ إقتراحه حول إلغاء التعليم الديني التقليدي في المدارس، وهو تعليمٌ مبنيٌّ على التفرقة والمفاضلة بين الأديان، واعتماد تعليم للأديان يأخذ الحقائق التاريخية والفلسفية والسلوكية في الاعتبار ويكون أساساً مرافقاً لاكتساب العقائد الخاصة بكل دين، هو «خطة من أجل تحقيق وحدة اجتماعية وحالة إنسانية يَفهم فيها الناس بعضهم بعضاً ويحترمون بعضهم بعضاً كأشخاص. وهي، بهذا، تَخدم قضية الدين»(٨٨).

هكذا نرى أنّ المؤلف، من ضمن فلسفته الدينية، طرح أفكاراً اجتماعية قيّمة، هي بمثابة أساس لفكر اجتماعي ونهج سياسي جديد. والذين تناولوا كتاباته أثنوا على سعيه إلى نظام اجتماعي يعزّز الوحدة والسلام(٨٩). لكن رُبَّ قائل بأنّ أديب صعب تمادى في الاعتبارات الاجتماعية إلى حدّ جَعْلِه من العوامل الاجتماعية مقياساً للدين أو إلى حد إعلاء المجتمع على الدين. إلا أنّ هذا غير وارد على الاطلاق. ولا ينفكّ المؤلف يحذّر، مرة بعد أُخرى، من خفْض الدين إلى رسالة في الأخلاق والاصلاح الاجتماعي، وإغفال محتواه الإلهي(٩٠). وهذه هفوة سقط فيها العديد من الفلاسفة والعلماء الاجتماعيين، ولحقهم إليها بعض المؤمنين وممثلي الفكر الديني.

أما تفسير دعوة المؤلف التوحيدية بالظروف التي نشأت ضمنها، والذهاب أبعد من هذا كثيراً إلى القول بأنها مخطئة في ذاتها لأنها قامت في ظروف معينة، فمغالطة منطقية قديمة ومعروفة، هي «المغالطة الظرفية»، كمثل قولنا بأنّ فكرةً معينة غير صحيحة لأنّ صاحبها غني أو فقير أو ياباني أو مكسيكي أو بوذي أو هندوسي...، من غير تحليل هذه الفكرة في مقوّماتها المنطقية. هكذا، إذا كان كتاب المفكر البريطاني جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) رسالة في التسامح وُضع في أعقاب حروب أهلية شهدتها أُوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت، فهذا لا يعني أبداً أنّ الدعوة إلى التسامح الديني وغير الديني بين الأفراد والأُمم دعوة باطلة. والواقع أنّ كل الأفكار والمفاهيم تنشأ ضمن ظروف معينة، وأنّ لهذه الظروف دوراً بارزاً في قيامها ووعي أهميتها. وما تاريخ الفلسفة وتاريخ علم الاجتماع وتاريخ أيّ نظام فكري سوى دراسة للمفاهيم والمبادئ في نشوئها وتطورها وتعديلها ضمن ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة، إضافةً إلى أيّ ظروف أُخرى قد تكون سهَّلَت بروزها.

وفي جوابه عن سؤال حول العنوان الفرعي لكتابه الأديان الحية، وهو «نشوؤها وتطورها»، عمّا يقصده بتطور الأديان، يقول المؤلف: «ربما أوحى مفهوم النشوء والتطور نزْع المصدر الإلهي عن الدين وردّ كل شيء فيه إلى مصادر اجتماعية. لكنني لم أقصد شيئاً من هذا القبيل... النظرات التطورية التي برزت على وجه الخصوص في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومنها نظرات داروين وكونت وفويرباخ وماركس وفرويد ودوركهايم الذين اعتقدوا أنّ أيّ تفسير بيولوجي أو تاريخي أو فلسفي أو اقتصادي أو نفسي أو اجتماعي للدين من شأنه أن يجرّده من كل عنصر إلهي ويقصره على العناصر الانسانية، مرفوضة اليوم في كل تلك العلوم، التي تبنّت الطرائق السلوكية... كل ما ينتمي إلى الانسان خاضع لتفسيرات بيولوجية وتاريخية ونفسية واقتصادية واجتماعية. لكنه خاضعٌ أيضاً لتفسيرات لاهوتية قائمة في ذاتها ولا يمكن خفضها إلى سواها. ثم إنّ عبارة «التطور» في العنوان الفرعي للكتاب تشير لا إلى مصدر العقائد الدينية أو جوهرها، بل إلى صياغاتها عبر التاريخ، كما تشير إلى أُمور مثل الطقوس والشؤون التنظيمية والقانونية. وهي أُمور خاضعة للتبدل في الزمان والمكان، من غير مساس بجوهر العقائد»[٩١].

إنّ الدين وُجد للتركيز على كرامة الحياة الانسانية وعلى قيمة الحياة عموماً، ورفْعها على الدوام عبر ربطها بالمطلق، أي بالحقيقة الإلهيّة التي تنتمي إليها. ويقول المؤلف إنه «إذا كان في النصوص المقدسة، في نصوص أيّ دين، ما قد يشير ظاهرُه إلى أيّ انتهاك للقيم، خصوصاً من حيث النظرة إلى الذات وإلى الآخر واحترام الكرامة الانسانية وإجلال خليقة الله، فالبديهة تدلّنا فوراً، وبما لا يقبل الشك، على أنّ عدم فهم حقيقة النص أو إدخال المآرب الشخصية إلى تفسيره هو الذي أعطاه المعنى السلبي. فالدين محبة ورفق وتفاهم وتسامح وعدل وسلام، ولا مجال فيه للبغض والعداوة والإكراه والظلم. لذلك تقع على عاتق المفكرين الدينيين والمؤمنين المتنورين ومعلّمي الدين ورُعاته مسؤولية تفسير النصوص التي تحتمل التأويل، لكي تنسجم مع جوهر الدين وروحه»[٩٢].

إنّ فلسفة أديب صعب قائمة على التناغم بين الدين والمجتمع. فهي فلسفة لا تضحّي بالمجتمع من حيث كونها فلسفة دينية، كما لا تضحّي بالدين من حيث كونها فلسفة اجتماعية.

مجلّة المحجّة (بيروت)، العدد ٩، ربيع ٢٠٠٤



هوامش

١. أديب صعب، وحدة في التنوع: مَحاور وحوارات في الفكر الديني، بيروت: دار النهار، ٢٠٠٣.
٢. أديب صعب، الدين والمجتمع، بيروت: دار النهار، الطبعة الأُولى، ١٩٨٣، الطبعة الثانية، ١٩٩٥.
٣. أديب صعب، الأديان الحية، بيروت: دار النهار، الطبعة الأُولى، ١٩٩٣، الطبعة الثانية، ١٩٩٥، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥.
٤. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، بيروت: دار النهار، الطبعة الأُولى، ١٩٩٤، **الطبعة الثانية، ١٩٩٥.**
٥. المطران جورج خضر، «المحاولة العربية الأُولى»، بيروت: دار الندوة، ندوة بتاريخ ١٣ حزيران ١٩٩٤ حول المقدمة في فلسفة الدين؛ وحدة في التنوع، ص ٢٣٢-٢٣٦.
٦. السيد محمّد حسن الأمين، «إعادة اعتبار إلى العقل والدين»، النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢١٤-٢١٨.
٧. سامي مكارم، «لقاء في العمق مع أعلام التصوف»، ملحق النهار، ٣ حزيران ١٩٩٥؛ وحدة في التنوع، ص ٢١٩-٢٣١.
٨. طارق زيادة، «إضافة أساسية في الفكر العربي»، النهار، ٣ أيلول ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٤٣-٢٤٥.
٩. محمّد السماك، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٥١.
١٠. جورج صبرا، «فلسفة سابقة لأوانها»، بيروت: دار الندوة، ١٣ حزيران ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٣٧-٢٤٢.
١١. أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٠.
١٢. أديب صعب، «اكتشاف الدين في الأديان»، ملحق النهار، ١٨ آذار ١٩٩٥؛ وحدة في التنوع، ص ١٥٦-١٥٧.
١٣. أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ٩-١٠.
١٤. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٤٣-١٥٤؛ ط ١، ص ١٦٢-١٧٨.
١٥. المرجع نفسه، الفصل الأول: «التعليم الديني التقليدي»، ط ٢، ص ٢١-٣٣؛ ط ١، ص ١٣-٢٨.
١٦. المرجع نفسه، ط ٢، ص ١٨٦-١٨٧؛ ط ١، ص ٢١٦-٢١٨.
١٧. في كتابه المقدمة في فلسفة الدين، يعرض المؤلف هذه النظرات في الفصل



الثاني: «الدين والفلسفة»، وفي الفصل السادس: «مسألة الشر»، وفي الفصل السابع: «الدين والأخلاق». ويمكن الرجوع إلى أعمال المفكرين المذكورين هناك، كما إلى تواريخ الفلسفة.

١٨. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٦٣؛ ط ١، ص ١٨٩.
١٩. المرجع نفسه، ط ٢، ص ١٥٨؛ ط ١، ص ١٨٢. أيضاً: الأديان الحية، ص ٨٦.
٢٠. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٦٣؛ ط ١، ص ١٨٨-١٨٩.
٢١. أديب صعب، الأديان الحية، ص ٩-١٠.
٢٢. المطران جورج خضر، «المعرفة المنقذة»، الحياة، ٥ أيلول ١٩٩٣، وحدة في التنوع، ص ١٩٣.
٢٣. أديب صعب، الأديان الحية، الفصل الحادي عشر: «ما هو الدين: مقارَنة وصفيّة»، ص ١٩٩-٢٢٣.
٢٤. أديب صعب، «هويّة دينية في الاتفاق»، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣؛ وحدة في التنوع، ص ١٢٩.
٢٥. المطران جورج خضر، «المحاولة العربية الأُولى»، دار الندوة، ١٣ حزيران ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٣٢.
٢٦. الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، مثلاً، أَطلق على بعض كتبه اسم «مقدّمة» (prolégomène) بهذا المعنى.
٢٧. السيّد محمّد حسن الأمين، «إعادة اعتبار إلى العقل والدين»، النهار، ٢٠ تموز ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢١٤-٢١٨.
٢٨. طارق زيادة، «إضافة أساسية في الفكر العربي»، النهار، ٣ أيلول ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٤٣.
٢٩. المطران جورج خضر، المرجع المذكور.
٣٠. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٦٨-١٦٩.
٣١. المرجع نفسه، ص ١٦٩.
٣٢. محمّد السمّاك، «ثروة فكرية»، النهار، ١٥ حزيران ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٥١.
٣٣. ربيعة أبي فاضل، «من التأريخ إلى الإبداع»، النهار، ٢٧ ايار ١٩٩٤؛ البيرق، ٩ و١٠ و١١ حزيران ١٩٩٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٤٩-٢٥٠.
٣٤. أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٠.
٣٥. المرجع نفسه.



٣٦. المرجع نفسه. انظر الفصل الرابع في الكتاب: «الدين والدولة»، ص ٤١-٤٧، والفصل الخامس: «الدولة الدينية الفعلية»، ص ٧٢-٧٣.

٣٧. المرجع نفسه، ص ٧٢-٧٣.

٣٨. حول «اللاهوت السلبي» أو «التنزيهي» عند ديونيسيوس المسمّى الآريوباغي، انظر كتاب فلاديمير لوسكي عن اللاهوت الصوفي للكنيسة الشرقية (بالفرنسية)، خصوصاً في فصليه الثاني: «الظلمة الإلهيّة» والحادي عشر: «النور الإلهي»:

Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris: Seuil, 1944.

٣٩. حول إنجاز فردريك ماكس مولر في إطار الدراسات الدينية ككل، انظر الكتاب الآتي:

H. D. Lewis and Robert Lawson Slater, *The Study of Religions*, Harmondsworth (England): Penguin Books, 1969, pp. 11 ff.

٤٠. المرجع نفسه، ص ١٢.

٤١. انظر كتابات أُوغست كونت حول «الفلسفة الايجابية»:

Auguste Comte, *Cours de la philosophie positive*, Paris, 1839-1842.

حول نظرة كونت، اقرأ: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ٩٨؛ ط ١، ص ١٠٩.

٤٢. حول نظرة فويرباخ، اقرأ: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ٩٨-٩٩؛ ط ١، ص ١٠٩-١١١. أيضاً: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٨٠-٨١.

٤٣. انظر الكتاب الآتي:

Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF, 1968, Livre II, Chapitre IX: "La notion d'esprits et de dieux", pp. 391-424.

٤٤. عرضَ فرويد نظرته هذه في كتابه عن الدين بعنوان «مستقبل وَهْم». انظر: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٠٠-١٠١؛ ط ١، ص ١١٢-١١٣.

٤٥. انظر: أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ١٥٠-١٥٤؛ ط ١، ١٧٢-١٧٨؛ المقدمة في فلسفة الدين، الفصل الرابع: «الخبرة الدينية»، ص ١٤١-١٧١؛ وحدة في التنوع، ص ١٣١-١٣٢، و١٦٢.

٤٦. راجِع الهامشَين ٣٩ و٤٠ أعلاه.

٤٧. أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل السادس: «تعليم الأديان»، ط ٢، ص ١٤١-١٦٣؛ ط ١، ص ١٦١-١٨٩.



٤٨. المرجع نفسه، ط ٢، ص ١٤٦؛ ط ١، ص ١٦٧.
٤٩. أديب صعب، الأديان الحية، ص ٩-١٠.
٥٠. المرجع نفسه، ص ١٠.
٥١. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٥٤؛ ط ١، ص ١٧٧.
٥٢. المرجع نفسه، ط ٢، ص ٤٦؛ ط ١، ص ٤٢.
٥٣. انظر أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤٤-١٥٠.
٥٤. المرجع نفسه، ص ١٤٥.
٥٥. أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٠.
٥٦. المرجع نفسه، ص ١٦٢.
٥٧. أديب صعب، الأديان الحية، ص ١١.
٥٨. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١١.
٥٩. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٣ (من مقدّمة الطبعة الثانية).
٦٠. المرجع نفسه، ص ١٤.
٦١. أديب صعب، «هويّة دينية في الاتّفاق»، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٣٣.
٦٢. أديب صعب، «اكتشاف الدين في الأديان»، ملحق النهار، ١٨ آذار ١٩٩٥. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٥٧.
٦٣. المرجع نفسه، ص ١٥٩.
٦٤. عالجَ أفلاطون مسألة الكثرة والوحدة في عدد من محاوراته، مثل: «طيماوس»، «جورجياس»، «فيدون»، «الجمهورية»، «فيليبوس»، وخصوصاً في محاورة «بارمنيدس».
٦٥. عالج أرسطو هاتين المسألتين في كتابَيه «الميتافيزيق» و«الأخلاق».
٦٦. عرضَ ديفيد هيوم نظريته حول طبيعة المعرفة وحدودها في كتابَيه: مقالة في الطبيعة البشرية (١٧٣٩)، وتَحَرٍّ حول الادراك البشري (١٧٤٨). انظر: أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ٧٥-٧٦ و١٦٢-١٦٦.
٦٧. بحثَ إيمانويل كانط موضوع المبادئ الفطرية في كتابَيه نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي، وفي كتبه في الفلسفة الأخلاقية. انظر: أديب صعب، المرجع السابق، ص ٧٧-٧٨ و٢٣٦-٢٣٩.
٦٨. المرجع نفسه، ص ١٢٧؛ وحدة في التنوع، ص ١٠١.
٦٩. أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ٢٣ و١٠٠-١٠١؛ المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٠٥-١٠٦.



٧٠. أديب صعب، الأديان الحية، الفصل الحادي عشر: «ما هو الدين: مقارَنة وصفيّة»، ص ١٩٩-٢٢٣؛ المقدمة في فلسفة الدين، الفصل الأول: «ما هو الدين»، ص ١٩-٤٤.
٧١. أديب صعب، المقدمة في فلسفة الدين، ص ١٤؛ وحدة في التنوع، ص ٢٢-٢٤ و٩٧.
٧٢. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ٧؛ ط ١، ص ١.
٧٣. المرجع نفسه، الفصل الأول: «التعليم الديني التقليدي»، ط ٢، ص ٢١-٣٣؛ ط ١، ص ١٣-٢٨.
٧٤. وليم صعب، حكاية قرن (سيرة ذاتية)، بيروت: دار النهار، ٢٠٠١، ص ١٠٤.
٧٥. أديب صعب، «فصل مشرق من تاريخنا الحديث» (مقدّمة حكاية قرن)، ص ١٣.
٧٦. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ٣٠؛ ط ١، ص ٢٤.
٧٧. المرجع نفسه، ط ٢، ص ١٦؛ ط ١، ص ٨.
٧٨. أديب صعب، وحدة في التنوع، ص ١٢١.
٧٩. المرجع نفسه، ص ١٢٢.
٨٠. أديب صعب، الدين والمجتمع، الفصل الثالث: «المناخ الاجتماعي»، ط ٢، ص ٥٧-٨٢؛ ط ١، ص ٥٧-٩٠.
٨١. أديب صعب، وحدة في التنوع، الفصل الرابع: «الدين والدولة»، ص ٤١-٤٧؛ الفصل الخامس: «الدولة الدينية الفعلية»، ص ٤٩-٥٤.
٨٢. المرجع نفسه، ص ٤١.
٨٣. المرجع نفسه، ص ٤٣-٤٥.
٨٤. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٠٦-١١٠؛ ط ١، ص ١١٩-١٢٤.
٨٥. المرجع نفسه، ص ١٢-١٣ (مقدّمة الطبعة الثانية).
٨٦. المرجع نفسه، ص ١٣.
٨٧. المرجع نفسه، ط ٢، ص ١٩٨؛ ط ١، ص ٢٢٩.
٨٨. المرجع نفسه.
٨٩. من الذين كتبوا عن أهمية كتاب الدين والمجتمع في هذا المجال: موسى سليمان، «منهج تربوي»، النهار، ٧ حزيران ١٩٨٣؛ عبد العزيز قباني، «الحل الأخلاقي الوحيد»، مجلة المستقبل، باريس، ٢٣ حزيران ١٩٨٣. انظر: أديب صعب، وحدة في التنوع، القسم الثالث: «دراسات وآراء»، ص ١٨١-٢٥٢.
٩٠. أديب صعب، الدين والمجتمع، ط ٢، ص ١٨٥-١٨٧؛ ط ١، ص ٢١٥-

٢١٨؛ الأديان الحية، ص ٢٠٦-٢٠٩؛ المقدمة في فلسفة الدين، ص ٢٣٥-٢٧٥؛ وحدة في التنوع، ص ٣١، ٧٥-٨١، ٨٦، ١٠٠، ١٥١-١٥٤، ١٥٧-١٥٨، ١٧١-١٧٥.

٩١. أديب صعب، «هويّة دينية في الاتّفاق»، النهار، ١٤ آب ١٩٩٣. انظر: وحدة في التنوع، ص ١٣١-١٣٢.

٩٢. المرجع نفسه، ص ٤٧.



د. ربيعة أبي فاضل

أديب صعب الباحث عن الطريق الصعبة

إنّ الفكر الذي يعبّر عن حضور الانسان في الكون طالما شغل القديسَين أُوغسطينوس والأكويني. واعتُبر التفكُّر ميزة الانسان الروحاني الذي يحاول بالعقل معرفة المجردات. ولحظَ هذان أنّ ما يقصّر عنه العقل تمنحه النعمة، التي تقود، في حال حلولها، إلى الغبطة الإلهيّة. وفي هذا المجال رأى هيغل أنّ الإشاحة عن الفكر والمعرفة في المقام الديني لا توصلنا إلى الحقيقة، وأنّ الحاجز الذي نشأ بين الدين والعلم في الأزمنة الحديثة لا يزيله غير فلسفة الدين، لأنّ بين الفلسفة والدين مضموناً مشترَكاً وحاجةً متبادَلة وطموحاً متشابهاً. فهما يتوقان إلى إدراك الحقيقة الأبدية: الله. وبناءً على ذلك، الفلسفة لا تَشرح إلا نفسها، وهي تَشرح الدين. وحين تتبحّر في ذاتها فإنما تغور، في الآن عينه، في الدين. ورغم هذه العلاقة، فإنّ تَفرُّدهما مستمر؛ ويُعَدّ ضرباً من المستحيل توحيد حقليهما. من هنا الحذر الدائم بينهما، والجفاء أحياناً كثيرة، ولا سيّما عندما تشنّ الفلسفة غارةً على الدين بغية تحجيمه أو تدميره.

ومع أنّ نيكولا برديايف لحظَ، بدَوره، أنّ القضايا التي تعالجها الفلسفة وتبحث لها عن حلول هي هي المسائل التي يطرحها اللاهوت، فهو أَبصر شيئاً من المأسويّة لدى الفيلسوف الذي يتناول مسائل اللاهوت ويواجه مقتضيات العقل والايمان معاً. وإذا كانت مهمّة الفيلسوف عشق الحقيقة أو، على تعبير برديايف، «حُبّ الحياة الأُخرى»، فهو إذاً يتخطى عالم الـ هُنا ليرتقي إلى العالم الآخر.

والوحي، كما الفلسفة في هذا المجال، يمثّلان المدى المعرفي الذي يخوضه التوّاقون ليَصِلوا. وحول هذا الجانب، لم يجد برديايف الوحي حاجزاً؛ وقال عن اللاهوت إنه إمكانية المعرفة القصوى والأسمى لدى الانسان.

وما سمّاه الأكويني «النعمة» جعلَه المعتزلة رسولاً يُعين العقل حين يعجز عن معرفة الله، الواجبة عقلاً، ويكون العَون بالتنبُّه وحسن النظر والتمييز. وقد قال الجاحظ في مجال العقل والمعرفة: «لا يجوز أن يَبْلغ أحدٌ فلا يعرف الله». والبلوغ هو تكامل العقل. وتجدنّ في تراثنا العربي تأثيراً للرواقيين والمعتزلة والخوارج والأشعرية وغيرهم في مسار الدين وعلاقته بالفكر الفلسفي. وقد كان للجدالات زمانَ المأمون وقْعُها، وللتأويل مع ابن عربي وَهْجُه، ولإخوان الصفاء دَورُهم في مجال تأويل الباطن. وتنامت علوم القرآن. وعايشَ الموضوعُ الدينيُّ الشعرَ والأدب والفلسفة. وتباينت القراءات. ومنذ يوحنّا الدمشقي المعروف، ومسألةُ النصارى وسط الأكثرية المسلمة يَطرحها الواقع مُشْكلاً صعباً يجب إيجاد حلول مُرْضية له، كي يكون النصارى «أقرب الناس مودّةً إلى الذين آمنوا...»، وكي لا يُحسَبوا أهل ذمّةٍ أو كفّاراً أو ضيوفاً في دارٍ كانوا فيها ولم يعودوا منها.

وأديب صعب، بعد المعلّم بطرس البستاني في نفير سوريا (١٨٦٠) وأنطون سعادة في الاسلام في رسالتَيه (١٩٤٠)، هو من الذين ترهّبوا للتأمل في مسائل الفكر الديني وفي الطروحات الموضوعية والانسانية واللاهوتية لحل المشكلات وإنقاذ الحياة. فكيف تصدّى لهذه الأزمة الكيانية في كتابه وحدة في التنوع، بعد بضعة نتاجات في مجال فلسفة الدين، وهو القائل في كتابه المقدمة في فلسفة الدين إنه «لا دين بلا فلسفة ولا فلسفة بلا دين»، جاعلاً للفلسفة «وظيفة تحديد نطاق كل من النشاطات الانسانية ومنطقه»؟

لحظَ صعب أنّ الدين يحتاج إلى مدافعين أشدّاء عنه، في مرحلة اتّسمَت، في مجال الفكر الديني، بالبؤس والسطحية على نطاق واسع. كما رأى أنّ كثيرين من المؤمنين يَجهلون أُمور الدين، الأمرُ الذي أَوقعهم في خرافات أو انحرافات أو شكليات، تخون كلها قضية الدين، خصوصاً عند تحوُّلها إلى ممارسات مخطئة. ثم وَجد أنّ ثمة مشكلات عميقة تؤثّر سلباً في حياة الناس، أبرزُها عدمُ فهم حقيقة النصّ وإدخالُ المآرب الشخصية إلى تفسيره، الأمرُ الذي أعطاه المعنى السلبي وسمحَ بالبغض والعداوة والإكراه والظلم. لذلك، وبما أنّ الدين محبة وتسامُح



وعدل، حَمَّل صعب نفسَه، والمفكرين الدينيين والمؤمنين والمتنورين ومعلّمي الدين، مسؤولية تفسير النصوص التي تحتمل التأويل، لكي تنسجم مع جوهر الدين وروحه.

وقضيّتا التسامح الديني وصحّة التأويل تفادياً للدولة الدينية القائمة على التغلُّب والسيطرة والعنف كانتا الشغل الشاغل للمعلّم البستاني، حقناً لدماء ١٨٦٠، ولأنطون سعادة ارتقاءً بالفكر الديني بعد تفاقُم فساد التأويلات وتخريب الدين والأُمّة. لكنّ سعادة حلَّل النصوص القرآنية وتوقَّف على معانيها اللاهوتية والانسانية، في حين اكتفى صعب بإيراد بعض الآيات دعماً لموقفه الرافض للإكراه في الدين، ورفضاً للأُصولية المتطرفة. وحرصاً منه على الاتّفاق الذي هو أصل، ودَحْر الاختلاف المصطنَع من بَعد، اتّبعَ نهج التمييز والتوعية للاشارة إلى طريق المستقبل وهدم الكثير من الممارسات الهدّامة.

لكي يصل إلى كشف حقيقة الدين، وضعَ المؤلف أمامنا عَشرةً لكي نتأمل معه، وهي:

- تمييز الحكم الديني من الحكم السياسي (وحدة في التنوع، ص ٤٢، ٤٥، ٥٣، ٥٤).
- تمييز التأويل الآخِذ بكلّية النص من التأويل الذي يستلّ قطَعاً من النص ويفسده (ص ٤٦، ٤٧).
- تمييز العَلمانية الليّنة المنفتحة من العَلمانية القاسية المنغلقة (ص ٤٤).
- تمييز الدولة الدينية الفعلية من الدولة الدينية الاسمية (ص ٥٣).
- تمييز الايمان من الالحاد (ص ٥٥، ٨١).
- تمييز المعجز من الخرافة (ص ٧٢).
- تمييز الأصالة المتسامحة المتجددة من أُصولية التطرف والجمود (ص ٥٥).
- تمييز الدين الإلهي الحقّ من الانسانية ديناً (ص ٧٩).
- تمييز الدين من العلم (ص ٦٩).

ولم يترك صعب مصدراً دينياً أو فلسفياً أو علمياً إلا استعان به بالمنطق العاقل والقلب العارف و«الرؤيا النبيلة»، والتعبير الأخير له، لكي يُظهِر صحة مذهبه ورقيّ طريقه، فبرهَن عن ثقافة عميقة تناولت ما عند الغربيين والعرب من مجهودات فكرية في حقول الفلسفة والدين، من فويرباخ إلى ماركس إلى سارتر وغيرهم،



ومن الإمام علي إلى المعرّي إلى محمّد سعيد العشماوي وآخرين. وقد لعبَ لعبة المحامي، والناقد المفكر، والفيلسوف، واللاهوتي، والأديب الرصين، والمؤمن الرزين، والمنفتح الأُنموذج القائل: «كثيراً ما وَجدتُ راعياً لي، بالمعنى الروحي أو الديني العميق، في صاحب خطاب نيّر من غير ديني» (ص ٩٤).

فكيف فهمَ صعب هذا الدين العميق؟

حاول الباحث في كل مقالاته التعبير عن مفهومه للدين. والخلاصة أنه جوهرٌ قبل أن يكون اسماً، وخبرةٌ تتجدد بتجدد الحياة، وإيمانٌ بالنعيم الآتي عبر تحويل العالم هذا إلى فردوس يشبه النعيم، والنظرة إلى الطبيعة نظرة قداسة، فلا تبقى مجرد تراب وحجار بل تتحول إلى نعمة. والدين عنده اختبار القداسة في الوجود الذي هو مجال للتجلّي الإلهي. وهو مُعجِزٌ في «الخَلق» قبل «الخَرق». وهو الوقوف وقفة شكر وإجلال وتسبيح من خالق الإعجاز وناظمه. والدين يَصنع عالم الفكر والسلوك في أيّ حضارة كما لا يصنعه أيّ عامل آخر، ويمثّل حقلاً واسعاً للمعرفة ويشمل حياتنا كلها.

بناءً على هذا المفهوم القائل بأنّ الدين ليس بؤساً وسطحيةً، بل جوهرٌ هو وعمقٌ وفرحٌ بالحياة، شاء صعب من المؤمن، مهما كان دينه، أن ينظر إلى الآخر على أنه غير مختلف عنه جوهراً وإن اختلف مظهراً. وبالتالي فالأديان تلتقي في الجوهر هذا، الذي يعني أنّ ثمة «هويّة دينية مشتركة» يجب الحرص عليها. وهناك «لاهوت وحدة في التنوع»، وفي النهاية «لاهوت الملكوت» (ص ٥٥، ٩٤، ١٠١).

ولكي يدافع عن الهوية المشتركة والوحدة والتنوع مصدر غنى للدين وللأُمّة، خطا خطوتَين إضافيتين، هما الكلام على ما ليس هو الدين، ثم التشديد على أهمية الحوار. وقبل أن نعالجهما كما تجلّيا في الكتاب، أودّ التنبيه إلى أمر مهم جداً في كلام صعب على الانسان وخلاصه، من خلال هاتين الفكرتين له:

- «إذا لم يعلن الله عن وجوده لكل شخص، فلا نفع من أيّ إعلان يأتي عن طريق الأنبياء» (ص ٣٢).
- الدين سعي «إلى تحقيق القداسة في الذات الفردية، اقتداءً بمؤسسي الأديان ومعلّميها وأخيارها» (ص ١٠٠)، وتحويل الذات «نوراً صامتاً أفصح من كل كلام» (ص ٧٣).



إنّ طرْح أديب صعب للمسألة الايمانية بهذا الشكل لا يجعل منه مجرد باحث أكاديمي في موضوعات تنضوي ضمن فلسفة الدين؛ بل هو أكثر وأبعد وأعمق من هذا: إنه مثال المفكر الذي أوصلته المحبة إلى ملكوتها، فاتّخذ الكتابة طريقاً رسولياً لتحقيق كمال الآخرين وخلاصهم. وهو طريقٌ صعب، لكنه ليس مستحيلاً على التوّاقين العاشقين، الذين أَنزَلوا أرضاً ورَفعوا سماءً ومارسوا التَّرْك والزهد في دنيا الترف والقرف.

مع ديفيد هيوم، رَدّد صعب أنّ ثمة عدوَّين للدين الصحيح: الجهل والتعصب. وأضاف أنّ قتل الأبرياء وتدمير الممتلكات وتشريد الناس وإبادة الجماعات باسم الدين ليست من جوهر الدين في شيء. وحَسِبَ التعصب نقيضاً للتفاهم والتسامح. وهو يتجسد في عصرنا بالأُصولية التي تأخذ بالحرف الديني من غير نفاذ إلى الجوهر. هكذا يغدو التلاقي بين الأديان مستحيلاً، لأنّ ظاهِر النصوص الدينية يعارض بعضُه بعضاً. ولحظَ صعب أنّ العودة إلى الأُصول والجذور لا تنفع مع الممارسات القائمة، باسم الدين، على العنف والارهاب وإلغاء شرعية إيمان آخر. وهذا ما حَدّث عنه ناصيف نصار في كتابه التفكير والهجرة (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧، ص ٢٦٠-٢٦٤) حين اتَّهمَ الأُصولية بفَهم مبدأ الأصالة في ضوء تفسير أَحادي ورجعي يفرغه من قيمه الراهنة أو الممكنة. وأوضح أنّ الأصالة، بالنسبة إلى الأُصولية، هي الاتجاه نحو الأُصول الماضية وحدها، المقرَّرة في العقيدة، والإعراض عن كل ما طرأ وما وفد إلى جماعة العقيدة، مع التمسك المطلق بالأُصول. وهذا يعني انسحاباً من الحاضر والتجاءً إلى الماضي. وبعد تَمنّي نصار عودة الأُصول في هذا الزمن إلى مرتبتها ودَورها وقت التأسيس، اقترحَ إضافة أُصول جديدة إلى تلك المتفَق عليها حتى تستجيب لمتطلبات الحاضر والمستقبل.

مما لا شك فيه أنّ القضاء على التطرف وإبداع أُصول للتفكير والسلوك يحتاجان إلى حوار. فهل يستطيع الحوار أن ينقلنا من الاتّباع إلى الابداع، ومن التكفير إلى الانصهار في مجتمع متماسك؟

لم يشأ صعب حواراً مدحاً لدين وذمّاً لآخر، ولا حواراً ذا طابع أخلاقي، بل جَدّد القول بأنّ البحث يركّز على الجوهر الذي يجمعنا، وتحديد نقاط التلاقي ونقاط الاختلاف بحيث يعترف الواحد بالآخر كمختلف عنه، لكن يعملان معاً على تأسيس نوع من التفاهم، أو قل من الوحدة، بين الأديان، هي وحدة ضمن

التعدد والتنوع. المهم، إذاً، أن يَعرف الآخرون ما يؤمن به المختلفون عنهم، فيكفّوا عن التعصب وشنّ الحروب إرضاءً لله الذي هو سلام ومحبة، ويدعو في كتبه المنزلة إلى الرحمة بدلاً من العنف، وإلى التسامح بدلاً من الإكراه، إذ «لا إكراه في الدين»... «فمَن شاء فليؤمن ومن شاء فليَكفر». من هنا يقول صعب: «إذا استطعنا أن يكون لنا ديننا من غير ازدراء الأديان الأُخرى أو النظر إلى الآخر على أنه ليس أهلاً للخلاص، فإننا نُصيب هدفاً ثقافياً وتربوياً ودينياً عظيماً، هو تحقيق التسامح في ذواتنا، وبالتالي تحقيق السلام النفسي والاجتماعي والعالمي» (ص ٨٤). ويَنصح بمخاطبة العقل والضمير في الآخر، أي صورة الله فيه، على أساس أنها المدخل إلى الفهم المشترك أو التفاهم أو الحوار. وهدف الحوار، في النهاية، فهمُ الآخر في العمق، انطلاقاً من الجوهر الواحد الجامع، والعمل معاً من أجل «إعادة الذات وإعادة كل النظام المخلوق إلى الحقيقة» (ص ١٠٢).

أوَليست قضية الدين قضية محبة وعدل وسلام؟ فلمَ الاتّهامات بالكفر والالحاد، ولمَ الاغتيالات والارهاب تحت عنوان «تطبيق الحكم الالهي»؟ وهل يفرح الله بالقتل؟ هنا لا بدّ من القول إنّي قرأتُ باحترام عميق آراء محمّد سعيد العشماوي، الذي حَضّ على استئصال النزعة الأُصولية وما يرتبط بها من تطرف، ودعا إلى تجديد الفكر الديني الاسلامي لتمييز صحيح الاسلام عمّا يشوّهه من نظريات وممارسات. لكني لم أكن سعيداً لدى قراءة ما كتبه بعض أصحاب «الصحوة» الأُصولية من دعوة إلى الصراط المستقيم وبعث الايمان في قلوب «الكفّار». فكيف يكون الانسان الصالح، الناسك، المتصوف - مهما كان دينه - كافراً؟

إنّ محاولة أديب صعب نقل الفرد والمجتمع من الأُصولية الجاهلة إلى الأصالة العارفة، ومن التفكير الرجعي إلى التفكير المستقبلي، هي محاولة صادقة ومسؤولة. لكنّ الأسئلة ستظل تَطرح نفسها: بين محاولة المعلّم البستاني نشر ديانة التسامح والوطنية ومحاولة أنطون سعادة تغيير طبيعة فهم النصوص الدينية والحرص على التأويل السليم ثمانون سنة، وبين سعادة ومحاولاته وإبداعات صعب وتجلّياته أربعٌ وستّون سنة. فما الذي تغيَّر؟ وهل استطاعت الفلسفة، ومعها الأدب والصحافة والاتجاهات النهضوية، أن توقف منطق إلغاءِ الآخر وتسخيرِ النصوص المنزَلة للنفوس النازلة؟ وهل الدولة الدينية «الفعلية»، كما طرحها



صعب، هي حل واقعي، قابل للحياة؟ إنه حقّاً لَطريقٌ صعب، ولا سيّما بالنسبة إلى المعتمدين على «أُعجوبة المعرفة»، وفقاً لتعبير أمين معلوف في روايته الأُصول (القطعة ١٥)، لإحداث تغيير إيجابي في الذهنيات المتحجرة. وقد أَثنيتُ على معلوف وهو يرفض المنطق الخسيس للتسامح، أي الحماية المتعجرفة من قِبَل الأكثرية تجاه الأقليات (القطعة ٢٧)، إذ قال: «أُطالِب بالاعتراف الكامل بحقوقي مواطناً، من دون أن أُضطرّ إلى التنكُّر للانتماءات المؤتمَن عليها. وهذا حقّي غير القابل للانتهاك. والمجتمعات التي تحرمني منه أُشيح وجهي عنها بتكبُّرٍ وتَعالٍ».

وبعد، يقول أنطون سعادة: «ليست العبرة في النصّ والكلام. إنّ الحروف والكلمات هي واسطة للتعبير عن مقاصد الروح الكبرى. فإذا صارت الكلمات هي مقصد الحياة، فَقَدَ الانسان معنى حياته الصحيح» (الدليل إلى العقيدة، بيروت: دار الركن، ١٩٩٣، ص ٢٥٨). فمتى تصبح الكلمات طريقاً إلى الحياة بدلاً من أن تبقى مجالاً لنشر الرعب والموت؟ متى تصبح في خدمة الروح الكبرى؟ أديب صعب وأنا نعرف تماماً أنّ الأُمّة تحتاج إلى قديسين قبل حاجتها إلى سياسيين ومنظّرين، وتحتاج إلى مَن يحافظ على حياة الانسان وبقاء المجتمع وسعادته قبل التشدُّق بالانتماء إلى مسيحيةٍ وإسلام. وفي هذا المناخ، دعوني أشهد أنّ أديب صعب، ابن وليم صعب، كَتب ما كَتب لأنه هكذا يحيا: بمنتهى النبل والرقيّ، حريصاً دائماً على كرامة الفرد وسعادة المجتمع. فكلامه حياة، وحياته حضورٌ حيٌّ في الالهيّ. وهو ليس ببعيد عن هذا «النور الصامت، اللطيف» الذي تحدَّثَ عنه.

من كتاب خوابي الثقافة (إعداد جوزيف لحّود مفرّج)،
بيروت: دار الأجيال، ٢٠٠٥، ص ٧٢-٨٠.



القاضي طارق زيادة

عمل تأسيسي في الفكر اللبناني والعربي

بصدور كتابه وحدة في التنوع، يكون د. أديب صعب قد قام في رباعيته: الدين والمجتمع والأديان الحية والمقدمة في فلسفة الدين، إضافةً إلى الكتاب الرابع الذي نتناوله، بعمل تأسيسي في الفكر الديني اللبناني والعربي، نحن بأمسّ الحاجة إليه في وقتٍ يمرّ الفكر العربي عموماً، والفلسفي والديني فيه خصوصاً، بأزمة شديدة تَعكس التخلف العامّ الذي يميّز الوضع العربي بكل جوانبه، حتى لَيمكن القول، بدون أيّ تحفظ، إنّ الفكر الديني العربي الراهن فكرٌ ضحلٌ لا أصالة فيه ولا تجديد. وما يقال عن الفكر الديني يمكن قوله أيضاً عن الفكر الفلسفي العربي اليوم، الذي يكاد يكون هو الآخر عديم الوجود.

والخطر في الأمر كبير. ففي منطقة يشكّل الدين عاملاً مؤثّراً في كل مناحي الحياة، يعني غياب الفكر الديني، أي طرح الأسئلة الكبيرة المتعلقة بالدين والتصدّي لها، أنّ الدين كتجربة حياتية يمارَس كتقليد أو عادة على الصعيد الفردي، بما يحوي التقليد من جمود، حتى يكاد يتحول إلى ممارسات طقسية تخلو، في معظم الحالات، من الايمان العميق والتفكر في خَلق السماوات والأرض ومن كون الانسان المتأمل صاحب أبعاد غائيّة يساعده الدين، أكثر من أيّ عامل آخر، على فهمها واستجلائها.

أما على الصعيد المجتمعي، فإنّ غياب الفكر الديني بالمعنى المقصود يجعل من الدين، كما هو مشاهَدٌ حالياً في مجتمعاتنا العربية والاسلامية، أداةً للاستغلال



بغية السيطرة على السلطة وسيلةً في الصراع السياسي، تنحر الدين وتحرفه عن غاياته السامية. بل يصل الأمر بمن يتوسلون الدين لبلوغ أهدافهم إلى ارتكاب الجرائم المنكَرة باسمه وهو بريءٌ منها.

بأُسلوبٍ واضح ولغة سهلة وفهم عميق للموضوع الذي يعالِج، كَتب المؤلف فصولاً يلي واحدُها الآخر، هي من أجمل ما قرأتُ حول فلسفة الدين وبعض أبرز مسائلها، مثل: الأديان الأُخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الدولة الدينية الفعلية، الايمان والالحاد، العلم والدين، نطاق الإعجاز، الانسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، لاهوت التنوع ولاهوت الوحدة. في هذه الصفحات يبحث أديب صعب في فلسفة الدين من حيث هو دين، أي بالنسبة إلى كل الأديان لا إلى دينٍ واحد. وهذا غاية في الأهمية نظراً إلى الضحالة البارزة في الفكر العربي الديني والفلسفي على السواء. وتتجلى سعة أُفق المؤلف في معالجة مسألة الحوار، وصولاً إلى مفهومه الرائد الذي يسمّيه «اكتشاف الدين في الأديان». وقد أُعطيَ موهبة اللغة الواضحة البليغة لكي لا يقتصر خطابه على أهل الاختصاص، بل يذهب أبعد من هنا إلى مخاطبة المثقفين وطلاب المعرفة عموماً، حافزاً إياهم على «الوحدة في التعدد»، أي «المطبوع» ضمن «المسموع»... «لعل هذا اللقاء الضمني في العمق»، على حد تعبيره، «يكون سبيلاً للحوار والتفاهم والسلام بين مختلف الأديان والحضارات».

وكان مفيداً جداً لنا في لبنان أن يشرح المؤلف العلاقة بين الدين والدولة، وكيف يجب أن تكون الدولة وحدة وسط التعدد والتنوع، وأن تكون ضامنة لحرية المعتقَد التي عبّرَت عنها الآيتان القرآنيتان الكريمتان: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» و«لا إكراه في الدين». وأهمّ ما في الدين دعوتُه للكرامة الانسانية، على حد التعبير القرآني: «ولقد كرَّمنا بني آدم».

في الايمان والالحاد جال صعب جولة موفقة أيضاً، محدداً أسباب الالحاد المعاصر ومنتهياً إلى أنّ «التشكيك، كما الايمان، حوارٌ مع الله لا ينقطع»، إذ الايمان هو الوجه الايجابي من الحوار في حين أنّ التشكيك أو الالحاد هو الوجه السلبي. وفي الحالَين، فإنّ الله أقرب إليك من حبل الوريد.

وبعد تحديده نطاق كل من العلم والدين، يرفض المؤلف بحقّ «كل محاولة لاستخدام العلم برهاناً على وجود الله». وهو يربط الدين بالمُعجِز، موضحاً أنّ



«المعجز هو فعل الخَلق قبل أن يكون فعل الخَرق»، وأنّ «الدين دعوة مفتوحة إلى اكتشاف الإعجاز في العالم». والإعجاز يعني حضور الله الخالق وعمله على مسرح العالم. ومع أنّ ما يسمّى «الانسانية» ينسجم في كثير من جوانبه مع الدين، إلا أنّ المؤلف يميّز بين الاثنين، محذّراً من دعوات بعض «الانسانيين» إلى إعلان فلسفتهم «ديناً» بديلاً يكتفي بالأخلاق.

ويطرح صعب مسألة صعوبة تعليم الأديان في مجتمعات منغلقة، معوّلاً على أنّ الدين الصحيح هو دين الفطرة أو الناموس الطبيعي المكتوب في قلوب الناس جميعاً، وأنّ كل تعليم ناجح هو تربية أو رعاية. ويدعو المعاهد الدينية إلى تجديد نهجها في إعداد الرعاة، علماً أنّ «مقداراً من الرعاية يقوم على الخطاب الفكري»، وأنّ من الممكن أن يجد المرء راعياً، «بالمعنى الروحي أو الديني العميق، في صاحب خطاب نيّر» وإنْ كان من غير دينه. وهذا مثَل إضافي، كما يقول المؤلف، على لقاء الأديان في الجوهر.

ويختم أديب صعب بفصل على مقدار كبير من الأهمية، يحمل عنوان «لاهوت التنوُّع ولاهوت الوحدة»، مركزاً على النقاط المشتركة في الأديان التي «تتيح قيام لاهوت يمكن أن يسمّى لاهوت وحدة». وهذا، كما يوضح، «ليس محاولة لإبطال لاهوت التنوع، أي اللاهوت الخاص بكل دين، لكنه بالأحرى محاولة لتعزيز هذا اللاهوت وإقامته على أساس راسخ». ويضيف أنّ «احتواء ديني على الحقّ والخير والجمال لا يعني خلوّ دين الآخر من الحق والخير والجمال»، وأنّ «هدف الحوار فهْم الآخر في العمق انطلاقاً من الجوهر الواحد، أي الفهم القائل بأنّ ما أُحاول تحقيقه بواسطة ديني يحاول الآخر تحقيقه بواسطة دينه هو».

لهذا كله، يحقّ لنا أن نحتفي بهذا العمل التأسيسي الذي حققه أديب صعب في رباعيته، وأن نستقبله بفرح ورضى عميقَين لأنه دليل على تحوّل خطير بالغ الأهمية في منهج التفكير الديني المتّبع. فقد استطاع المؤلف أن يكتشف «الدين في الأديان» بسِعة أُفق ورحابة صدر وعمق بحث، دون أن يسفّ أو يهبط إلى مستوى المصالحات السخيفة أو المساومات الوضيعة أو التسويات السطحية، إذ ركّز على أنّ الدين في الأساس هو الإقرار بالحقيقة الإلهية المطلقة الواحدة.

من كتاب خوابي الثقافة (إعداد جوزيف لحّود مفرّج)،
بيروت: دار الأجيال، ٢٠٠٥، ص ٦٨-٧٠.



د. جورج قرم

نضال فكري جريء

لطالما كانت أعمال د. أديب صعب الفلسفية تعبيراً بليغاً عن ارتقاء العقل نحو المنطق والرشد وتَوافُقِه مع الدين بمعناه الواسع والعميق. وقد جاء كتابه الأخير وحدة في التنوع تتويجاً لمحصّلة أفكاره حول الدين والفلسفة والعلاقة العضوية بينهما. وقبل أن ندخل في تقييم هذا الكتاب، لا بد من الاشادة بأُسلوب صعب الأدبي، السلس والسهل، الذي يسمح للقارئ العادي أن يفهم مغزى أفكار الكاتب وأبعادها. وليت الكتابات العربية في العلوم الانسانية كانت بهذا المستوى من العمق والدقة وسهولة القراءة.

أما في الفحوى فليس لديّ أيّ ملاحظة نقدية أو تعليق حول موقفه من التعصب والتشنج الديني أو في تحديده للأُصولية الدينية. ولئن نعتَ المؤلف الأُصولية مرةً بأنها ظاهرة حديثة ومرةً أُخرى بأنها ظاهرة قديمة، فذلك لأنّ الأُصولية انبعثت من جديد كظاهرة حديثة في السنوات الثلاثين الماضية. لكنّ جذورها عميقة في ذهنية الانسان الممزقة باستمرار بين المَيل المفرط إلى التحجُّر والجمود والمضيّ على سنّة الأقدمين، والتوق إلى التغيير والارتقاء نحو حالة إنسانية أفضل تَجْمع الناس من أعراق وثقافات مختلفة بدلاً من أن تفرّق. والحقّ أنّ المؤلف يستدرك الأمر عندما يقول: «إنّ الأُصولية ليست حركة جديدة... والأحرى أنها اسمٌ جديدٌ لنزعة قديمة جداً في الفكر والحياة الدينيَّين» (ص ٣٩). وفي هذا السياق، لا بدّ من التأمل في أنماط العيش البشرية التي تنقسم بين بُنى نفسية وعقلية، من جهة، تميل

إلى عدم التحرر من التقاليد القديمة والمحافظة عليها بشكلٍ جامد، رافضةً التقدم بحجّة أنّ الطبيعة البشرية لا يمكن أن تتغير وأنّ ثبات الأنظمة الدينية والمجتمعية والثقافية هو الذي يناسب هذه الطبيعة، وبُنى نفسية وعقلية، من جهة أُخرى، تميل إلى الانتفاض على الأوضاع القائمة وعلى الجمود المجتمعي والثقافي.

ومما لا شك فيه أنّ المجتمعات العربية والاسلامية تمرّ بحالات انفصامية معقدة نظراً إلى تكرار الفشل في النهضة وفي تأمين حماية الذات من التعدّيات الآتية من الخارج، والتي أصبحت تأخذ أشكالاً عسكرية خطرة: من حملة نابوليون بونابرت على مصر عام ١٧٩٨، إلى غزو كل من إنكلترا وفرنسا ديارَ العرب وفرضِ الانتداب عليها، إلى قيام الكيان الصهيوني بالعنف وطرد الفلسطينيين من أراضيهم والتمادي في اقتلاعهم مما تبقّى من الأراضي الفلسطينية، إلى الحملتين العسكريتين الأميركيتين ضد العراق وإنشاء مستعمرة أميركية في بلاد ما بين النهرين.

هذا الفشل المتكرر خلق أوضاعاً نفسية شاذة. فنحن نرى البعض يطالب بثورة شاملة على الأوضاع الراهنة. لكنّ هذه الدعوة تتمّ تحت رايات أُصولية دينية إسلامية لا تواكِب العصر، بل تكتفي بالرد على الأُصولية الصهيونية وكذلك على الأُصولية الأميركية التي تمتاز أيضاً بملامح قوية للأُصولية الدينية البروتستانتية. أما الفئات الأُخرى من المجتمع، خصوصاً تلك التي تكيّفت مع الحداثة وأنماطها الثقافية والقيمية، فلا تُطوّر أيّ برنامج مقْنع لتغيير الأوضاع الراهنة المأسوية في المجتمعات العربية. فكيف يمكن أن تتم الثورة على الأوضاع العربية المتردّية على أساس برنامج أُصولي ديني؟ هذا مع التسليم بأنّ حركات المقاومة المسلحة المنتمية إلى تيارات أُصولية قَدّمت الكثير من التضحيات وحققت مكاسب جليلة في لبنان، وهي تجسّد في فلسطين طموحات شعبية في الصمود أمام آلة الاجرام الصهيوني، في حين أنّ التنظيمات السياسية أو العسكرية التي استولت على الحكم في بعض الدول العربية الاسلامية بحجّة إرساء دولة دينية قد أخفقت إخفاقاً ذريعاً في تحقيق دولة العدل والرخاء التي يتوق إليها الانسان. وهذه مفارقة كبيرة حَرِيّة بالدراسة.

لعلّه هنا تَظهر التساؤلات عند قراءة كتاب وحدة في التنوع حول إمكان تطبيق نظرة أديب صعب على الأوضاع العربية بشكل خاص، وربما على هذه المجابهة



المريضة نفسياً بين غرب يصنّف نفسه بأنه «يهودي - مسيحي» وله قيمه الخاصة، وشرق مسلم له خصوصياته أيضاً، ولا يمكن، في نظر كثيرين، أن يلتقيا. فَلِأديب صعب نظرة عقلانية رائعة إلى الظاهرة الدينية في الحياة البشرية، مع إصراره الواضح على ضرورة التسليم بوجود الله لكي يعطي الحياة والكون معنى ومغزى وهدفاً. لكنّ تَحالُف الأُصوليين من كل الأديان في النظر إلى انقسام البشرية بين مؤمن وكافر يقف سدّاً منيعاً أمام تطبيق الأفكار النيّرة الكائنة في كل صفحات هذا الكتاب.

صحيحٌ أنّ الكاتب يفنّد ببراعة شاملة ما يشوب موقف الأُصوليين من تشنج وتعصب، مخالفين بذلك روح التعاليم الدينية نفسها. لكن لا بد من الاعتراف بأننا نعيش في زمن رديء، حيث الأُصوليات من كل الأنواع هي التي تسود الساحة الفكرية العالمية، بما فيها أُصولية الرأسمالية الليبرالية الجديدة تحت تسمية «العَولمة»، وهي تتزاوج بشكل وثيق مع صعود الأُصوليات الدينية والعرقية والمذهبية في كل أنحاء العالم. ويمكن القارئ الشكّاك أن يقول بفجاجة إنّ مواقف المؤلف العقلانية والتنويرية لا تتلاءم وشراسة الطبيعة البشرية وتعقيداتها النفسية وعدوانية الانسان التي تتجسد منذ أقدم الأزمنة في الحروب المتوالية بأيّ حجة كانت، دينية أم غير دينية. والحقيقة أنّ ما نشهده في الساحة اللبنانية والعربية من استنفار للمشاعر المذهبية والطائفية والعشائرية، والتقوقع حول بعض الشعارات الأُصولية الطابع، لا يشجّع على التفاؤل بقبول هذه الأفكار النيّرة التي يمتاز بها كتاب أديب صعب ورواجها.

النظرة المثالية عند المؤلف تظهر أيضاً في ما يقوله حول الدولة ووظيفتها في الفصل الرابع من كتابه، حيث يدعو إلى أن تكون الدولة «مثال الوحدة في التعدد» وتكون «آلة إدارية لا داعية عقيدة»، و«أقرب إلى جوهر الدين من النظام الذي يعلن من أحد الأديان ديناً للدولة» (ص ٤٣). هذا كلام جميل، إنما يخالف طبيعة الدولة في كل الأزمنة والأنظمة، حتى الأكثر ليبراليةً، إذ تجسّد الدولة باستمرار نوعاً من القدسية أو بالأحرى «الحرمة» التي لا بد منها لفرض هيبتها. بل أكثر من ذلك، فقد علّمَنا التاريخ الحديث منذ عصر الأنوار في أُوروبا أنّ النزوع إلى تطوير أنظمة كونية وجامعة يمكن أن يتحول أيضاً إلى نزعة قمعية وأُصولية. وربما لا يوجد مثال على ذلك أفصح من سياسات الاتحاد السوفياتي السابقة والسياسات الاستعمارية

الأميركية الحالية التي تتستر وراء المبادئ الانسانويّة لفلسفة الأنوار لتفرض إرادتها ومصالحها على كل الأُمم، وبشكل خاص على المجتمعات العربية، بالقوة والقهر.

لكنّ هذا كله ليس سبباً وجيهاً لعدم خوض النضال الفكري الذي يخوضه المؤلف بكل جرأة. بل بالعكس، علينا أن نهتمّ بنشر أفكار هذا الكتاب ونسجّله في لائحة المراجع التي نعطيها لطلابنا في الجامعة وأن نُغْني الحوار حول الأفكار التي يطرحها. ولا بد في هذا المجال من مناقشات مستفيضة حول نظرة المؤلف إلى الظاهرة الدينية وتاريخ الأديان المقارَن وفلسفة الدين. وأرى بشكل خاص ضرورة التعمق في الفرق بين وجود الله وتَوق الانسان إلى بُعد ماورائي في حياته، والدين المؤسَّسي من ناحية أُخرى، أي بُنْيَة المؤسسات الدينية التي تتفرع عن رسالة دينية معينة (أكانت إسلامية أم مسيحية أم يهودية أم بوذية أم هندوسية أم غير ذلك)، لتنظيم حياة البشر وأخلاقهم، ولكنها ليست جزءاً من الرابط المقدس بين الانسان والإله. ومما لا شك فيه أنّ معظم الديانات المؤسسية، وخصوصاً الديانات التوحيدية الثلاث (اليهودية والمسيحية والاسلام) نَسجت، على مرّ العصور، قواعد معقَّدة وغير ليّنة لتنظيم كل من علاقة الانسان بإلهه وعلاقته بمؤمنين من الديانة نفسها ومؤمنين من ديانات أُخرى وكذلك بالملحدين.

لقد وقفَت المؤسسات الدينية، في معظم الأوضاع التاريخية التي مرّت بها المجتمعات، حاجزاً أمام التطور الطبيعي، وذلك بعد انقضاء فترة تَحرُّر الانسان من وطأة أوضاع سابقة جامدة بفعل قوة الرسالة الدينية الجديدة. وكما هو معلوم، فإنّ جميع الأُصوليات الدينية والثقافية تَرفض رفضاً باتّاً النظر إلى الظاهرة الدينية كظاهرة مجتمعية تمرّ بمراحل مختلفة، وتتطور وتتقدم أو تتراجع وتتخلف حسب أهواء الناس والمجتمعات وليس حسب أهواء خالق الكون. فالخالق أوجدَ الانتظام في الكون المادّي، لكنه استثنى مخلوقاته البشرية التي منحها الحرية والتعددية والأهواء المختلفة، الأمر الذي يعطي الانسان قيمة خاصة في الكون.

هذه أُمور خطيرة وكبيرة لا تناقَش بالعمق في عالمنا العربي الذي يبقى في دائرة مناقشة القشور في أُمور الانسان العربي، لا لبّها. من هنا أهمية أعمال أديب صعب التي تندرج في سياق الأعمال الفكرية لسلسلة من روّاد النهضة العربية التي طُمسَت في العقود الماضية لأنّ الصحوات الأُصولية الدينية الطابع هي التي اكتسحت



الشرق الأوسط بعد فشل الفكر القومي وبعد الأداء السيّئ للأنظمة السياسية العربية الرافعة لواء القومية العربية.

ولا بد من ملاحظة أخيرة تتعلق بمفهوم التسامح عند المؤلف. فهو يستعمل هذه المقولة كبديل للتعبير عن موقف القبول لتعددية الآراء كمصدر إغناء، بينما يدل مفهوم التسامح في اللغات، ومنها العربية، على أنّ التسامح هو قبول الآخر على مضض وبشكل استنسابي قابل للزوال في أي لحظة. لكنّ المقصود عند المؤلف بالتسامح هو القبول المبدئي، الشخصي والمؤسسي، برأي الآخرين والتفاعل معه لبناء مجتمع أفضل. وهذا ما يسمّيه «التسامح الحقيقي» (ص ٣٥). إلا أنّ هذه العبارة لا تعطي المدلول الذي يعتمده المؤلف، لأنّ التسامح مجرد تسامح، أكان سطحياً ظرفياً أم حقيقياً. وفي هذا السياق، أُفضّل استعمال كلمة «علمانية» التي لها، سواءٌ في اللغات الأجنبية أو العربية، مدلول أكبر بكثير من مقولة التسامح للتعبير عن القبول الشخصي والمؤسسي لتعددية الآراء. وقد دعوتُ في كتابي الأخير شرق وغرب: الشرخ الأُسطوري إلى «علمنة» مفهوم العلمانية، بمعنى إخراج هذه المقولة من مدلولها السياسي الضيّق المتعلق بتاريخ علاقة المسيحية بالأنظمة السياسية الأُوروبية، لجعلها قابلة للانتشار دولياً واعتمادها في كل الأنظمة الدستورية والسياسية بغضّ النظر عن الهويّة الدينية للشعوب المعنية.

في الختام، لا بد من شكر أديب صعب لجهوده الفكرية في مجال الدين والفلسفة، وهو مجال حساس للغاية، يَبتعد عنه غالبية المفكرين العرب خشية تعرضهم للنقد الجارح أو التكفير أو الاتّهام بالالحاد. لذلك أُحيّي هذه الجهود، وأتمنى للمؤلف مزيداً من العطاء الفكري النيّر.

جريدة النهار، ٢٨ نيسان ٢٠٠٤



د. رضوان السيّد

فكرٌ مستنير لنهوض ديني حقيقي

ما فعله د. أديب صعب في كتابه وحدة في التنوع مختلف عن الاهتمامات الجدالية اللاهوتية والكلامية القديمة. فبحوثه - وهذا منها - بحوثٌ مقارنة بين الأديان. عَرفتُ أديب صعب من خلال كتبه الثلاثة في مسألة الدين: الدين والمجتمع، الأديان الحية، المقدمة في فلسفة الدين، علماً أنّ المكتبة العربية فقيرة في مؤلفات فلسفة الدين. وقد قررتُ كتابه المقدمة على طلابي في الجامعة اللبنانية. ثم جاءت دراساته المجموعة في وحدة في التنوع: محاور وحوارات في الفكر الديني. فرأيتُ أنّ هذه التجربة في التأليف الرحب والمستنير تستحق العرض والتعريف، ليس للقلّة والتفرد في المكتبة العربية فقط، بل لأنّ الدين، كما يقرأ فلسفته أديب صعب، يستحق منا وقفة متأنية في الظروف الحالية للثوَران الديني في مجالنا الثقافي وفي مجالات سوانا، ولضرورة دراسة الظاهرة وتأملها.

ظل مبحث الدين في أيدي اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت، وعلى الخصوص البروتستانت، منذ القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن العشرين. وعندما تولّى الفلاسفة الألمان منذ كانط، وقبلهم التجريبيون البريطانيون منذ لوك وهيوم، دراسة الفكرة والظاهرة الدينية، اعتَبر كثيرون ذلك فصلاً من فصول الصراع بين الكنيسة والدولة، أو بين المتدينين التقليديين والعلمانيين، خصوصاً بعد التأملات «الهرطقية» لمفكرين مثل شوبنهاور وفويرباخ ونيتشه. وما أمكنَ التسليم بأنّ هناك علماً للدين إلا بعد انتشار التأليف في الديانات المقارنة وقيام



بعض الجامعات الغربية بتأسيس أقسام للدين لا علاقة بها لعلماء اللاهوت.

بَيْدَ أننا ندين لعلماء اللاهوت هؤلاء بابتداع موضوعة «لاهوت الأديان»، التي مهَّدت الطريق للاعتراف بغير المسيحية واليهودية باعتبارها أدياناً أو تستحق هذا الاسم. واعتَبر هؤلاء العلماء أنّ كل منظومة لاهوتية أو ميتافيزيقية يمكن أن تُعَدّ ديناً إذا توافرت فيها هذه العناصر الخمسة: فكرة الإله، فكرة الخلاص، شعائر العبادة، النظام الأخلاقي، المؤسسة الدينية. ولأنهم انطلقوا من تراثهم المسيحي، فقد دخلوا في تفاصيل خاصة ضَيَّقَت، إلى حد بعيد، من إمكانات الاعتراف بالعقائد الأُخرى. ومن الأمثلة على هذا قول كثيرين منهم إنّ البوذية أو الكونفوشيوسية ليستا ديناً لافتقارهما إلى فكرة الأُلوهة، بل هما نظامان أخلاقيان. وحتى اليهودية، كان من بينهم من قال إنها ليست ديناً، لأنّ مسألة الخلاص تختلف فيها عن المسيحية. فالخلاص لدى اليهود، بالرغم من وجود فكرة المخلِّص، ليس حقيقياً، لأنّ المؤمن لا يَخْلص بطرائق عجائبية كما في المسيحية، بل عبر الشريعة. وواجَههم الاسلام بتحدٍّ من نوع خاص، إذ لم يعرفوا كلاهوتيين الكثير عنه إلا من خلال المستشرقين. وهؤلاء ظلّوا، مسيحيين ويهوداً، ولأكثر من مئة عام، يتراوحون بين اعتبار الاسلام هرطقة يهودية أو مسيحية، تبعاً للموروث البيزنطي في مجادلة الاسلام.

من هنا رأى أدولف فون هارناك ورودولف بولتمان أنّ الاسلام لا يشكّل نظاماً أو منظومة، وأنّ الخلاص فيه ليس عجائبياً كما في المسيحية، بل هو أدنى إلى المعنى اليهودي، أي الخلاص باتّباع الشريعة. لكنّ المشكل وجود فكرة الأُلوهة والوحدانية فيه بقوّة، وأنه يملك ما يشبه الكنيسة (طبقة العلماء)، كما يملك نظاماً أخلاقياً هو الشريعة بمراتبها وتصنيفاتها المختلفة. ثم إنه شديد الشبه باليهودية والمسيحية، ويعترف بهما إلى حد ما، ليعود ويختلف عنهما اختلافاً شديداً، مشكّلاً أكبر المنافسين للمسيحية في نظامه اللاهوتي، مع قوة فكرة «الجماعة الدينية» فيه. وانتهى الأمر إلى اعتراف منصوص به من جانب الكاثوليك، في مَجْمع الفاتيكان الثاني بين ١٩٦٢ و١٩٦٥، وذلك للسبب نفسه الذي أبى لاهوتيّو الأديان البروتستانت أن يعترفوا به من أجله، وهو الشبه بينه وبين المسيحية. فقد قال لاهوتيّو الفاتيكان إنّ القرآن يتضمن «عقائد مسيحية صحيحة»، مثل فكرة الاله الواحد، والخلاص من طريق الايمان، والانتساب إلى إبراهيم، وعبادة الله عبر

الصلاة والصوم والحج... وعلى أثر انفضاض المجمع الفاتيكاني الثاني، وضع لوي غارديه كتابه فلسفة الفكر الديني في المسيحية والاسلام، الذي تولّى ترجمته، بأُسلوبٍ طريف، الأب فريد جبر والشيخ صبحي الصالح، إذ تَرجم الصالح فصول الكتاب المتعلقة بالمسيحية، فيما تَرجم الأب جبر الفصول الخاصة بالاسلام. ومنذ ذلك الحين كثرت تآليف اللاهوتيين عن الاسلام والأديان الشرقية الأُخرى، وما عاد الأمر مقصوراً على المستشرقين.

قَدَّمتُ بهذه النبذة الطويلة نسبياً ليس للتعريف بالموضوع أو التخصص الجديد فحسب، بل أيضاً لإيضاح إنجاز أديب صعب في هذا المجال. فهو علماني مؤمن، يقول إنه يَعرض لفلسفة الدين من منطلَقين: وحدة الدين أو الظاهرة الدينية، وبخاصة بين الديانات الابراهيمية، والقول بانفصال الدين عن الدولة لاختلاف الرؤية واختلاف الوظائف. ولأنه يقول بوحدة الدين، فهو لا يجد حرجاً في الاعتراف، على نحو موضوعي، بكل الأديان، باعتبار التشابه الشديد في الوظائف والعقائد وسبل الخلاص. وقد لا يوافقه على ذلك المتديّنون التقليديون، الذين يَعتبر كل منهم أنّ «الخلاص» منحصر بدينه. كما لا يوافقه القائلون بالتمايزات الكبيرة بين الأديان وبعدم وجود مقاييس منضبطة للصحة والغلط أو الدين الصحيح والدين الذي ليس كذلك. لكنّ المؤلف، من جهة أُخرى، لا يقصد إلى توحيد الأديان، بل يبغي تأسيساً للحوار بين الأديان، كالمسيحية والاسلام، على أساس وجوه التشابه. والهدف الأخير للحوار، كما يرى، هو «تأسيس نوع من التفاهم»، إذ «ثمة حاجة إلى دستور إيمان مشترك لا يدّعي إبطال عقائد الأديان المختلفة والحلول محلّها». وهو يَعتبر أنّ هذا القدر من التقارب متواضع، ويهدف إلى التسامح. وهنا أيضاً لن يوافقه المتديّنون التقليديون. فالتسامح عنده «موقف نابع من القلب، يرى فيه المرء أنه ليس بالضرورة أصح ديناً من الآخر، ولا الآخر أدنى منه ديناً، بل أنهما متساويان». لكن تبقى هناك حاجة إلى مبرر لاقتناع المرء باتّباع هذا الدين أو ذاك. إلا أنّ غير الواضح هنا يغدو أكثر وضوحاً في بحث الدين والدولة، وتحليل معنى الدولة الدينية. فهو يرى وجوب أن تكون الدولة محايدة بين الأديان والطوائف، وإلا ظلّت فئة تَعتبر نفسها مظلومة لأنّ الدولة تتبع مذهباً غير مذهبها. أما في المجتمعات ذات الدين الواحد، فإنّ الحكم باسم الدين يتهدد المجتمع بأن يتحول إلى نظام مطلق يقول بعصمة نفسه، فيضرّ المتدينين ويظلمهم،



وقد يُحْدِث انقساماً في المجتمع على رغم وحدة الدين والمذهب. هكذا تكتسب العلمانية عنده معنى جديداً هو معنى الحيادية، وإنْ كان المجتمع موحداً ضمن دين معين.

الحل الذي يراه المؤلف، إذاً، لهذا الثوَران الديني في مجالنا الثقافي هو العلمانية. وإذا عدنا إلى مسألة النهوض الديني التي تتسبب في مشكلات مع الدولة ومع العالم منذ عقود، فنحن لا نجد تسامحاً ليبرالياً، كما هي الحال مع أديب صعب، لا لدى الأُصوليين ولا لدى رجال الدولة. فهؤلاء يريدون أن يحكموا بمعزل عن تأثيرات المتدينين والمعارضين عموماً، وأُولئك يريدون إقامة حكم الله في الأرض. وكلا الأمرين مستجدّ، وإن احتكم الطرفان إلى تجارب سابقة. ومع تعدد أسباب الثوَران الديني، إلا أنّ الدولة أحد هذه الأسباب. لذلك يعتقد باحثون كثيرون أنّ فتح المجال السياسي سيخفف من وقع هذه الظاهرة أو من قدرتها على حشد الناس واستنفارهم، من دون حاجة إلى الفصل بين الدين والدولة بالدستور والقانون.

مما لا شك فيه أنّ كتابات أديب صعب في المسألة الدينية ثريّة، وأنها تَعرض معارف وتجارب وقراءات وتملك أُفقاً ليبرالياً ومتسامحاً. وعمله على التنوع في الوحدة حريٌّ بأن يثير همم الباحثين لإعادة النظر في كيفية التعامل مع الظاهرة الدينية ومع مسألة النهوض الديني الحالي بالذات.

جريدة الحياة، ١٥ أيلول ٢٠٠٤



د. سامي مكارم

فلسفة جديدة لحوار حقيقي بين الأديان

كتاب د. أديب صعب، وحدة في التنوع، جاء متكاملاً مع ثلاثيته في الفكر الديني: الدين والمجتمع، الأديان الحية، المقدمة في فلسفة الدين، أو، كما وصفه المؤلف في التمهيد، تتمّة لهذه الثلاثية. وإذا كانت الثلاثية، في الكتاب الأخير المقدمة في فلسفة الدين، تناولت ماهية الدين، وعلاقة الدين بالفلسفة، ووجود الله، والخبرة الدينية، ومفهوم المعجزة، ومسألة الشر، وعلاقة الدين بالأخلاق، والموت، فإنّ هذا الكتاب، وحدة في التنوع، جاء، كما يقول المؤلف، ليذكّر بمنهج فلسفة الدين بغية تطبيقه على مسائل أُخرى في الفكر الديني، هي: الأديان الأُخرى والحوار، التعصب والتسامح، الدين والدولة، الايمان والالحاد، نطاق الإعجاز، الانسانية كدين، تعليم الدين، الرعاية، لاهوت الوحدة ولاهوت التنوع.

وإذا كان هذا الكتاب يبدأ بالفلسفة التي تُوصِلُنا، كما يقول د. صعب، إلى التنبه لجوهر الدين، وهو «الدين في الأديان» أو «الوحدة في التنوع» أو «الهويّة الدينية في الاتفاق قبل الاختلاف»، وبالتالي إلى الحوار الحقيقي بين الأديان، فإنه ينبّه - وهذا هو بيت القصيد - إلى أنّ الحوار المجدي والمطلوب ليس «إقناع الآخر بوجهة نظرنا وحمله على التحول إلى ديننا»، وإنما هو «تعزيز مبدأ الوحدة في التنوع». الحوار الأول يولّد التعصب السلبي، مع نوع من التسامح قائم على «غضّ النظر» أو «العفو عند المقدرة»، في حين أنّ المطلوب هو الانطلاق «من



التسامح الحقيقي القائل بأنّ ما يحاوله واحدنا بواسطة دينه يحاوله الآخر بواسطة دينه هو». هذا التسامح يجب أن يكون نابعاً، كما يقول المؤلف، من إيمانٍ راسخ بالمساواة الدينية، لا من الاعتقاد أنّ المتسامح أصح وأكمل ديناً من غيره.

هذا هو الحوار القائم على «الدين» في «الأديان». وكل حوار لا يقوم، في نظر المؤلف، على هذا الجوهر يكون حواراً منحرفاً عن الدين الحق، ويكون عودةً إلى «الأنا» التي تتّخذ الدين مطيةً للتعصب السلبي القائم في أساسه على كراهية الآخر، وبالتالي على خيانة جوهر الدين باتّخاذ «الأنا» بديلاً عن الله، وتنصيبها - بما فيها من فَرقٍ وتعالٍ على الآخرين - سلطاناً على الحق الواحد الأحد، وبديلاً عما يدعو إليه الحق تعالى من وحدانية لا تتحقق في الانسان إلا بالمحبة الحق، هذه المحبة التي تتنكر للفَرْق إذ تقوم على الجمع، بل على جمع الجمع. فإذا كانت المحبة التي تقوم على الجمع هي «شهود الأغيار بالله» كما يقول القشيري، فإنّ المحبة التي تقوم على جمع الجمع هي «فناء الاحساس بما سوى الله». وهذا هو الحب الحق: أن يفنى الانسان عن أناه في معاملته لله الواحد الأحد، وبالتالي في معاملته للانسان، مصداقاً للحديث الشريف «الدينُ المعامَلة». فلا دين بمعناه الحق إذا نَصّبْتَ نفسك مدافعاً عن الله. فالله لا يحتاج إلى أن تدافع عنه أو أن تعلّمه. فهو القائل: «قُلْ أتعلّمون الله بدينكم، والله يَعلم ما في السماوات وما في الأرض؟» (الحُجُرات، ٤٩ : ١٦). كذلك لا دين بمعناه الحق إذا نَصّبتَ نفسك مدافعاً عن إنسان لأنه يدين بدينك. وإنما الدين الحق هو بالدفاع عن الناس أجمع، وذلك بمحبتهم جميعاً ومكابدة المجهود لاكتشاف الدين الحق في أديانهم. ولأنهم خلفاء الله في الأرض، فمحبتهم إنما هي ثمرة حبّك لله المحبة، لله الرحمة، لله الرحمانية. من هنا كان هذا الحب ناسوتياً في جوهره: كما المسيح في المسيحية وكما الرحمانية في الاسلام. والناسوتية مشتقة من الناس، من جمع الانسان لا من مفرده. الناسوتية، إذاً، شرط لإيمانك باللاهوتية. ذلك هو الحب الحق الذي هو «الدين في الدين»: الناس، لا الانسان بالمفرد؛ جمع الجمع، لا الفرق ولا حتى الجمع.

رُبَّ قائل يقول: ما لنا ولهذه الصوفية؟ لهذا القائل أقول: ليس هذا صوفيةً كما تفهمها، وإنما هذا هو الدين الحق، الذي به يجتمع الناس ولا يفترقون. وهو الذي يجدر بالأديان كلها أن تدعو إليه بإخلاص لأنه جوهرها، لأنه «الدين في الأديان»



حسب تعبير أديب صعب. وما يشهده العالم اليوم من تداخل بين الثقافات والحضارات ومن انفتاح بعضه على بعض وما يشهده من صراع سياسي واقتصادي بعيد عن الحوار السلمي الايجابي يحتّم على الأديان في هذا العالم أن تبدأ حملة مستمَدّة من روحها الحق لإيجاد جو من التعاون في ما بينها يسوده حوار مبني على جوهرها جميعاً يؤدّي إلى قبول الآخر وإلى الايمان الكلّي بأنّ اختلاف الآراء والخلفيات والحضارات هو مصدر ثراء للروح والفكر والعقل، لا مصدر عداوة وبغضاء أو مصدر رياء يخفي وراءه شعوراً بالتفوق على الآخرين.

لذلك يجب أن يدرك المسؤولون عن الأديان في العالم أنّ رسالتهم هي هذه المحبة القائمة على جمع الجمع. هذه المحبة ليست صادرة عن العقل وحده، ولا عن العاطفة وحدها، ولا عن الشعور بالواجب وحده، وإنما هي صادرة عن الشعور بالناسوتية الجامعة، لا بالانتمائية المفرِّقة الفارقة. هذه المحبة هي التي عناها بولس الرسول في قوله: «لو كنتُ أنطق بألسنة الناس والملائكة ولم يكن فيّ المحبة، فإنما أنا نحاسٌ يطنّ أو صنجٌ يرنّ. ولو كانت لي النبوّة وكنتُ أَعلم جميع الأسرار والعلم كله، ولو كان لي الايمان كله حتى أَنقل الجبال ولم تكن فيّ المحبة، فلستُ بشيء. ولو بَذلتُ جميع أموالي لإطعام المساكين وأَسلمتُ جسدي لأُحرَق ولم تكن فيّ المحبّة، فلا أنتفع شيئاً» (١ كورنثوس، ١٣ : ١-٣). هذه المحبة التي يقصدها بولس الرسول هي المحبة الحق، المحبة الناسوتية، لا المحبة الانتمائية. على هذا الأساس يجب أن يقوم الحوار بين الأديان؛ وكل حوار آخر مصيره الاخفاق.

هذا يعني أنّ الحوار المنشود هو باكتشاف المحبة الحق. والمحبة الحق لا تقوم على الشهوة في أن أجعل الآخر منتمياً إلى ديني أو إلى مذهبي، بل على أن نكتشف سويّاً حبّنا للناس: لا أن أنطلق من حبي لذاتي إلى رفضي قبول الآخر كما هو وإصراري على أن يكون كما أنا لا كما هو. قبول الآخر هو قبول الاختلاف، أي قبول «الوحدة في التنوع»، أي قبول الله الذي يقول: «يا أيها الناس، إنّا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتَعارَفوا. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم. إنّ الله عليمٌ خبير» (الحجرات، ٤٩ : ١٣). وهذا هو التُّقى المعنيّ في هذه الآية، أي أنّ أكرمكم عند الله هو من يَحذر أن يَقبل غير ما هو الله عليه. وما هو الله عليه هو الرحمة. ألم يقل: «كَتب ربُّكم على نفسه الرحمة» (الأنعام، ٦ : ٥٤)؟



والرحمة هنا هي التعارف بين الناس. والتعارف هي أن يعامل الناس بعضهم بعضاً بالمعروف. فالغاية من خَلق الله للناس شعوباً وقبائل هي، إذاً، ليتعارفوا لا ليتناكروا. هذا التعارف هو التحابّ، هو الوحدة ضمن التعدد.

«الوحدة ضمن التعدد في نطاق الدين»، كما يقول أديب صعب، «هي هدف الحوار الرئيسي». وهي، كما يقول أيضاً، «لا تعني أن يزول التنوع الديني وينتمي جميع المؤمنين في العالم إلى دين واحد، بل تعني أن يَعترف الواحد بالآخر كمختلف عنه ولكن ليس كأسوأ أو أدنى أو أقل منه ديناً، وفي الوقت نفسه أن يَكتشف في كل الأديان ذلك الجوهر الواحد وراء تعدد الأسماء وتنوع المظاهر والممارسات». ويواصل المؤلف كلامه ليقول: «هكذا إذا لم يعلن الله عن وجوده لكل شخص، فلا نفع من أيّ إعلان يأتي عن طريق الأنبياء».

ليس المقصود بالدين، إذاً، أن نشخصن الله كما نحن، إذ هذا هو الوثنية بعينها. بل المقصود أن نرقى إليه: إلى هذه المحبة التي هي هو، فنحب من غير ذاتية، نحب هذه المحبة الناسوتية التي هي، كما يقول الجُنَيد، «دخول صفات المحبوب [الله] على البدل من صفات المحبّ». تلك المحبة هي التي يجب أن يتصف بها حوار الأديان كما يدعو إليه أديب صعب، لأنّ الأديان إنما وُجدت لذلك. وكل محبة لا تقوم على هذا الأساس هي انحراف عن الدين في الدين، ودعوة إلى الكثرة لا إلى التوحيد، وانغلاق في وثنية جاءت الأديان كلها لتخلص الناس من سطحيتها وفرديتها وما تدعو إليه من فَرق.

جريدة الحياة، ٢٥ أيلول ٢٠٠٤




مكتبة
الفكر الجديد

فهرس الأعلام

يقع هذا الكتاب في ثمانية فصول يلي أحدها الآخر تحت العناوين الآتية: التفكير النقدي، منهج موحَّد لفهم الدين، الخطاب الإلهي، لغة الدين، أوهام العلم وأوهام الدين، تعليم الدين في المدرسة العامّة، الدراسات الدينية في الثقافة العربية الراهنة، نقدٌ على نقد.

باعتماد المنهج الوَصفي المقارَن الذي أرساه في كتابه الأول الدين والمجتمع (١٩٨٣)، مستهلاً موضوع فلسفة الدين في الثقافة العربية المعاصرة، تابَعَ المؤلف مجموعته الفلسفية حتى باتت، مع الكتاب الحالي، تشكّل خُماسيّة متكاملة في فلسفة الدين. وهو إنما افتَتح هذا النظام الفكري في الثقافة العربية الراهنة عندما أدخَل، خريفَ ١٩٧٣، فلسفة الدين كمادّة تعليمية إلى معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي الجامعي في البلمند، حيث ما يزال يدرِّس هذه المادّة إلى الآن.

المطران جورج خضر: للمرة الأُولى أغوص على فلسفة الدين، وهي مجال رحب يفتتحه أديب صعب عربياً. أديب، على عمقه، ليس بصعب. وهو ييسِّر عليك مطالعة كتاباته بفَضل هذا الأُسلوب الصافي حتى البلورية.

العلّامة السيّد محمّد حسن الأمين: كإنجاز ضخم في إعادة الاعتبار إلى العقل والدين معاً، يملأ عمل د. أديب صعب هذا الفراغ المخيف في فكرنا الديني. لا أعرف كتابة عربية تَرقى إلى كتابته سعةً وشمولاً في هذا المجال، مع حيويّة في التعبير تقلِّل من جفاف الفلسفة.

د. جورج صبرا: تَجمع فلسفة أديب صعب بين الدقة والعمق والبساطة. وهي، ككل فلسفة عظيمة، سابقة لأوانها. من أهم ما في عمله نَقدُه الجريء للفلسفة التجريبية عند ديفيد هيوم وأتباعه، علماً أنّ هيوم يُعتبَر شبحاً مهيمناً على الفكر الديني الفلسفي.

القاضي طارق زيادة: عمل تأسيسي في الفكر الديني اللبناني والعربي، من فيلسوف وباحث كبير، يمهِّد الطريق لحوار في العمق بين الأديان. كتابات أديب صعب في فلسفة الدين لا غنى عنها للدارسين والجامعيين والمهتمين.

د. جورج قرم: يخوض أديب صعب نضاله الفكري بكل جرأة في مجال الدين والفلسفة، الذي يبتعد عنه غالبية المفكرين العرب. أعماله الفلسفية تتويج للأعمال الفكرية المهمة لسلسلة من روّاد النهضة العربية، ومراجع جامعية أساسية.

د. ربيعة أبي فاضل: بجهْدٍ مميَّزٍ شاهدٍ على أنه طليعة مفكرينا اليوم، ينسج أديب صعب فلسفة دين مقارَنة، مستعيناً بقدرة ثقافية غير عادية. عمله في الفكر الديني هو الأهم بعد المعلّم بطرس البستاني وأنطون سعادة.



ISBN 978-9953-74-420-9

